الثقافة.. في عاصمة الثقافة! *

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

الكلام على مستقبل الثقافة العربية، يرتبط، جدلياً، بالكلام على ماضي هذه الثقافة، لا في العقود القليلة المنصرمة، وإنما في العصور الأسبق، حيث مرت هذه الثقافة بامتحانين صعبين جداً، من خلال مراحل الانحطاط، ثم مراحل القهر والاحتلال والاستعمار والخضوع لسلطان الأجنبي، وقد خرجت الثقافة العربية، من الامتحانين، ببعض الوهن في الأول، وبالصمود اللافت للنظر في الامتحان الثاني.

إن الثقافة، بما هي أم الفكر، والفكر بما هو جماع المعرفة،

* كلمة السيدة الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة، في حفل افتتاح مؤتمر وزراء الثقافة العرب في الشارقة، في ٢١ - ٢٣ تشرين الثاني ١٩٩٨.

يضعاننا في إطار من الرهبة القدسية، كأنما نقف إزاء الصوت المبشر بالمحبة السمحاء، المنبعث من الناصرة وبيت لحم، أو حيال الوحي المنزل في مكة المكرمة، ثم المدينة المنورة، بازغاً في لألاء الدعوة المجيدة للإسلام العظيم، وهذه الرهبة، في توقها إلى التحقق ألقاً منيراً، قد كانت، ولاتزال، رهبة إجلال لما هو فائق في ذاته، وفائق في انديباح دوائر هذه الذات، لما هو في الإبداع، ذات" إبداعية، قبسنا منها المعارف هدى للتقوى، وهدى للرؤية، وهدى للتجلي، انخطافاً إلى ماوراء الأفق المحجّب بالسحب البيض، ومابين غمامها والانهمار، من نفاذ إلى أسرار العلم، هذا الذي هو مفتاح الجنة المعرفية، المرتقاة على سلم مسحور، حيث لاقدم تسعى، ولاخطو يطال، إلا بالجهد إشراقاً كاشفاً، مبدداً لظلمة الجهل والتجهيل معاً.

لنقف، إذن، أمام الثقافة نهوضاً، ولنشعل، من قبسها الوهاج، قناديل رؤى، سطعت، وتسطع، جيلاً بعد جيل بعد جيل، ولنكرّم هذه الثقافة عقلاً وروحاً وشعوراً، يأخذ بنا إلى مدى غير منظور، غير محدود، غير مؤطّر، حتى بدوائر الضوء، فالثقافة هي الضوء الذي مابعده ضوء، سوى الضوء الإلهي، وفيه تتمظهر أسرار هذا الكون، سراً بعد سر، وفيه، أيضاً، عطاء باذخ للإنسان المستحق، الساعي إلى المعرفة، سعيه إلى مرضاة الخالق، الذي علّم بالقلم، علم الإنسان مالم يعلم، وأفاء عليه بالنعمى، هذه التي تصبح، في فضاءات الفهم والتفهيم، نعميات ولاأبهى.

من هذا المنطلق، واستناداً إلى حقائق التاريخ، في بُعده والقرب، أراني ميالاً إلى تفاؤل موضوعي، نسيجه الوعي،

والاستقرار، والنظر الخلاّق، من خلال البصيرة والباصرة، إلى ماكان من شأن الثقافة العربية، في ماضيها والراهن، من قدرة موّارة بالعزم، حافلة بالإقدام على جبه التحديات الثقافية من حولنا، وفي عالمنا، شريطة أن نعمل ليكون لنا شأن ثقافي في هذا العالم، كما لهذا العالم من شأن ثقافي عندنا، وهذه، في حدود الرأي، المشمول بالوعي، المزوّد بالنفاذ، هي الطريقة المثلى لمقاومة ثقافة التطبيع، والتضليل، والعولمة الزاحفة إلينا بنماذج، أو نموذج، دأبه الهيمنة على ماعداه، كونه نموذجاً للفرادة المستندة إلى السيطرة الجائرة، والنشر المجندة له وسائل إعلام، تستمد طاقتها من ترسانات الشركات متعددة الجنسيات، ومالها من نفوذ مدعّم بالقوة المصرفية، وبالقوة الاقتصادية، التي في فهمها فهم للسياسة، لا في فهم هذه السياسة على أنها من الممكن من الأشياء.

ولئن كان العنوان وعاء للمحتوى، فإن عنوان «مستقبل الثقافة العربية في القرن الحادي والعشرين» يعد محتوى راهناً وضرورياً، ففي حقل الاستعداد ثقافياً للقرن المقبل، ملتئماً ومفترقاً مع الحقول الأخرى، الاجتماعية والاقتصادية والتنموية والدفاعية، نعطي الثقافة كفاء ماهي عليه من أهمية متقدمة، متعاظمة، في عصر الثورة التكنولوجية وفتوحاتها الالكترونية، ويأتي الالتئام من كون «الثقافة هي الحاجة العليا للبشرية» في ارتباطها مع الحاجات الأخرى، والافتراق من كون هذه الثقافة لاتنهض على قوائمَ من فخار، وإنما على ركائز استنادية، مادية ومعنوية، ففي السعي لامتلاك ثقافة علمية، تربوية، روحية، مستقبلية، تتصدى للتحديات السياسية والاقتصادية، يجمل بنا

أن نلاحظ أن قوة الثقافة من قوة اللغة، وقوة اللغة من قوة الأمة، وقوة الأمة من مكانتها الدولية، في محيطها والعالم، وتتمحور كل هذه البدهيات في إنتاج الثقافة ونشرها، والإنتاج الثقافي لابد له من حامل إبداعي، ولدينا، في وطننا العربي الكبير، إبداع أصيل، ترتبط عصريته بتراثيته، في وحدة متكاملة، وهذا الإبداع في فروعه، وأشكاله، وأجناسه الأدبية والفنية هو غذاء للروح، وبناء للمواطن، وصوغ للوجدان العربي الجمعي، وسفارة لنا إلى غيرنا، إلا أن السلسلة الثقافيةَ، والإبداعيةَ تالياً، لاتكون هي ذاتها في كل الحقَب، وأمام حقبة القرن المقبل، الذي نحن منه على المشارف، ستنشأ، أو لابد أن تنشأ، سلسلة ثقافية جديدة، لاتُقْطَعَ مع الماضي، ولكن لاتَتَصَنَّمه، بل تكون استمراراً متغيراً، متطوراً له، ومن هنا تتأتّى الضرورة لثقافة تعي عصرها، وتتماشى مع ركبه، وعصرنا المقبل، عصر ثقافة المعلوماتية، في فتوحاتها الكبرى، وهذا مايتبدّى في محاور العنوان الرئيس، لمؤتمرنا هذا، المؤتمر الحادي عشر للوزراء العرب المسئولين عن الشؤون الثقافية، ولسوف نبحث، ونتناقش، ونتحاور، داخل المؤتمر وخارجه، حول أفضل السبل الكفيلة بأن تجعلنا في قلب ثقافة القرن المقبل المُطِلّ جديداً علينا، لاعلى هامش هذه الثقافة.

إنني، أيها الزملاء الأعزاء، آتيكم من بلد شقيق، بينه وبين البلدان العربية الشقيقة عروة وثقى، لاانفصام لها، آتيكم من سورية، البلد الذي جعل شعاره «الثقافة حاجة عليا» حسب تعبير السيد الرئيس حافظ الأسد. الذي أولى الثقافة وأهلها، والإبداع وصانعيه، كلَّ عنايته ورعايته، حتى تحققت لسورية، في عهده، نهضة ثقافية لها منبر

إشعاعي، لائق بعاصمته دمشق، ذات التاريخ الكفاحي والحضاري والثقافي العريق، ويسعدني، كما يسعدكم، أن ينعقد مؤتمرنا هذا في إمارة الشارقة، وهي، كما في قرار منظمة اليونيسكو، عاصمة ثقافية للعام ١٩٩٨، وهذه الصفة السابغة في نعمائها، قد صادفت صدقاً في التوصيف، واكتسبت موضوعيتها من كون دولة الامارات العربية المتحدة، برئاسة سمو أميرها الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، قائد هذه الدولة، في ازدهار ثقافي متنام، معترَف به عربياً ودولياً، وأغتنم هذه المناسبة الكريمة، للتعبير عن أقصى الارتياح، وأمدى الاعتزاز، لكون الشارقة اختيرت لاسم يتطابق والمسمى تماماً.

وإذا كان العرب، في الزمن الصعب هذا، يواجهون التحديات، ويجبهونها بما ملكت أيمانهم، فإن المزيد من التنسيق، والوفير من التضامن، بين الدول العربية الشقيقة، يعطي لجبْه التحديات، وردع الاعتداءات، وتحرير الأرض واسترداد الحقوق، دفعاً ديناميكياً، يؤهله للظفر المرتجى، في معركته الكبرى، معركة الوجود، معركة المصير، معركة الصراع العربي الإسرائيلي، ومايلوح من بوادره الخطرة في العودة إلى التحالف والأحلاف الموجهة ضد الأمة العربية كلها، لاضد سورية وحدها.

إننا نجتمع الآن لدراسة مستقبل الثقافة العربية، وهذا في ذاته يبعث مشاعر الاعتزاز، والاعتداد فينا، فلقاء الزملاء والإخوة العرب، يعطي وحده الرجوة في تحقق الأمل العربي القومي، ويعطي، إضافة، السانحةَ لتبادل الآراء والخبرات والمودات، ومهما تكن توصيات هذا المؤتمر، وهي إلى نجاح مرتجى ومؤكد،

مهمة في ذاتها وذواتنا، فإن علينا أن ننتبه، وننبِّه، إلى أننا نجتمع، بالدرجة الأولى، لمواصلة أبحاث، تكون لها نتائج مضافة إلى نتائج وتوصيات المؤتمرات السابقة، فلنحاذر أن تنام هذه التوصيات في الأدراج والملفّات، فالنجح يكون نجحاً، حين نوقظ ماهو راقد، مستلق، منسي، في الأوراق التي تحبّرت به، لا حين نتخذ توصيات تنام بدورها إلى جانب أخواتها، في أدراجنا والملفات.

ولقد يكون الشكر، على حفاوة الاستقبال، وكرم الضيافة، من بدهيات الأمور، إلا أننا نزجيه لشعب دولة الإمارات الشقيق، تجاوزاً وتأكيداً، ولسمو الشيخ أمير الدولة الشيخ زايد، ولمنظمتنا ومديرها العام الدكتور محمد الميلي، والعاملين فيها، وإلى اللجنة الدائمة والخبراء الباحثين، وإلى كل من أسهم في التحضير، والترتيب، والتنظيم لهذا المؤتمر المميز، لكونه مؤتمراً للثقافة، في عاصمة للثقافة، وهذا في النادر من المصادفات السعيدة، وإن يكن ليس بالنادر مما تستحقه ثقافتنا، ويستحقه إبداعنا الذي خرج من حيّز المحلية إلى رحابة العالمية وشكراً.

* * *

الدلالات المعرفية والسوسيولوجية للنسق العقيدي عند الغزالي

سربست نبي

أولا - تحديد المسائل:

لا تزال وجهات النظر المعيارية، التي كوِّنت وعولجت بشكل مُحكم ومدروس، في معامل الاستشراق الغربي، وانبرى أرنست رينان E-Renan وآخرون لمهمة إطلاقها، تثيرُ فعلياً جملة مشكلات آيديولوجية ومعرفية معاً، أمام مسيرة البحث في التراث.

(*) - سربست نبي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

فضلاً عن أنها مثلت ولا تزال، عقبات ابيستيمولوجية حقيقية أمام تشكل وعي صحيح ومعرفة موضوعية بالتراث وقضاياه. إزاء ذلك تقتضي مهمة البحث، ومنذ هذه البداية، تقديم عينات نموذجية من تلك الأحكام.

كتب رينان يقول: «إن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة اليونان القديمة مكتوبة بحروف عربية»(١) معتبراً الغزالي في هذا الخصوص:

«الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي انتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير الفلسفي»(٢) ويعني ذلك أن الأخير ينفرد في الخروج على النسق المحكوم بالعقل والنظام المعرفي اليوناني، الذي اجترّه بقية الفلاسفة كما يفهم.

بتعبير آخر: فإن الغزالي - وفقاً لما سبق - يعكس بوضوح خصوصية هذا النظام المعرفي - الإسلامي، طالما أن رينان يفترض بصورة مسبقة، أن الفلاسفة الإسلاميين ظلّوا يحومون في فلك التوفيق بين الدين والفلسفة. وبالتالي فإن أي انزياح عن هذا الفلك، والخروج عليه يعني من وجهة النظر تلك، نفياً للإنتماء المعرفي إلى حقل التاريخ والحضارة الإسلاميين، بقدر ما يعني اجتراراً مملاً لمعارف اليونان العقلية. وبالمقابل فإن رينان يفترض أن الروحانية والغيبية تمثل الطابع النوعي الماهوي بإطلاق للأول، مغايرة لطبيعة المعارف اليونانية. وقد شاء دي بور De Bur التأكيد على هذا المبدأ في صيغة أخرى بالقول: لا يمكن التردد في تفضيل محاولات الغزالي للوصول إلى الحقيقة على

---

(١) - الغزالي، المنقذ من الضلال، تقديم الدكتورين ج صليبا. كامل عيادة، ط الثانية، مكتبة النشر العربي، دمشق ١٩٣٤، انظر المقدمة ص ٢٢.

(٢) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، انظر المقدمة ص ٢٥.

مباحث الفلاسفة في عهده الذين اقتصروا في الغالب على تكرار ما قيل قبلهم»[٣].

إن نفي حقيقة كون فلسفة (عربية إسلامية) ذات مظاهر واتجاهات متعددة ومتنوعة، تتم بآلية واعية ومقصودة، الهدف منها نفسي مظهرها العقلاني وأقصائه، عبر التأكيد على طابعها الصوفي واللاعقلاني وإبرازه، على أنه الممثل الوحيد والتعبير الحقيقي عن جوهر النظام المعرفي في الشرق. ومن ثم فإن ابن سينا والفارابي وحتى ابن رشد لا يمثلون هذه الروح الحقيقية، بقدر ما ينتمون إلى دوآر العقل اليوناني، طالما أن دورهم اقتصر على تكرار المسائل العقلانية المعطاة دفعة واحدة، التي تؤلف بالأصل طبيعة النظام المعرفي الذي أنتجه الإغريق.

على هذا النحو الأحادي الجانب والرؤية، نزع الإستشراق الغربي إلى تقديم الغزالي[٤] بوصفه الممثل الأبرز والأكثر جدارة ووضوحاً للنسق المعرفي الذي تشكل وازدهر في حقبة القرون السبعة الأخيرة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. فالغزالي في اعتبارات رينان، يعدّ روح المدرسة العربية الأكثر إبداعاً. أو في مقارنة لـ ألفريد غيوم A.Geume بمثابة توما الأكويني الإسلامي T. Aquinas: فقد جعل للإسلام مكانة يمكن مقايستها - برأي غيوم - إلى حد ما بالمكانة التي جعلها للمسيحية توما الأكويني»[٥].

إن وجهات النظر السالفة هي عينة هامة، نواجه معها المداخل الرئيسية للمسألة المركزية المتعلقة باكتشاف خصوصية النسق النظري، الذي قدمه الغزالي. وأيضاً فإنها تشكل الحقل الأكثر خصوبة لإنتاج الوعي المرتهن

(٣) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، انظر المقدمة ص ٤٣.

(٤) - أبو حامد محمد الغزالي ولد في طوس سنة ٥٩ - توفي فيها: ١١١١.

(٥) -جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ط الأولى، بيروت ١٩٨٧، مادة الغزالي، ص ٣٩٩.

بالمنطق الشكلاني. بقدر ما تمثل موضوعاً يجدر بالنقد المعرفي والابيستيمولوجي معاً. وعليه يُسهم التوقف عندها في فض القضايا والإشكالات النظرية الخاصة بالنسقين الفلسفي والمعرفي المبحوثين. وكذلك في تحديد طبيعتهما ونوعيتهما.

ضمن رؤية منهجية نخلص بصورة أولية، إلى التأكيد على الثوابت المنهجية والمعرفية التالية، بهدف التدليل عليها لاحقاً بصورة مشخصة وملموسة في متن البحث، عبر ضبط الإشكاليات النظرية المفترضة.

١ – إن أي نسق نظري بمحتواه وسياق مشكلاته، وأيضاً أي نمط من أنماط الوعي، لا بدّ وأن يُسند لدى استنطاقه إلى بنية اجتماعية تاريخية، يستمد منها مضامينه ومشروعيته. هذه البنية التي لا بد لها وأن تكون محبوّة بفعل البشر وممارساتهم الواقعية، وتطلعاتهم الأثيرية، كذلك بالأسئلة التي تهيمن على راهنهم، متخذة في الغالب صيغة الأسئلة الأكثر جذرية وشمولية بالنسبة إلى مصالحهم في الحقبة المعينة، وضمن أفقهم التاريخي. بناءً عليه يصبح من غير الجائز في سياق البحث أن نطالب الغزالي مثلاً، أو نتساءل: لماذا لم يتصدى لمهمة نقد (العقل المحض)، أو (الأيديولوجية الألمانية)، أو يعلن عن (موت الإله) على غرار نيتشه!!!؟.

لعله من الأجدر بنا أن نبحث ضمن الأفق الإشكالي التالي:

لماذا الأسئلة والانتقادات والموضوعات والإشكاليات التالية بالذات، شغلت اهتمامه دون أخرى، وطغت على جهده الفكري والعقيدي معاً...؟ أو لماذا اتخذت هذه الصيغ من الخطاب – صيغة الدعوة والتبشير مثلاً – دون أخرى؟ أو لماذا في هذا الوقت دون غيره؟.

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحيلنا بصورة أو بأخرى إلى دراسة عصر الغزالي. وواقع البشر، الذي اشتقت الأسئلة منه وراهنهم. وكذلك إلى

حالة المعرفة والعلوم ومستوى تطورهما. الأمر الذي يدعونا إلى التأكيد على جدلية علاقة الفكر بالواقع، أو دراسة الفكر والمعرفة في السياق المعني. مفترضين أن البشر لا يطرحون هكذا عبثاً، أسئلتهم في وضع معين دون آخر، وفي هذا ينبغي اكتشاف خصوصية أي نسق أو منظومة معرفية ما.

٢ - بوجه عام، نحن ننطلق في مقارباتنا التاريخية والمعرفية، من تصور يؤسس على وحدة التفكير البشري، يأخذ بعين الاعتبار في كل لحظة جدل العام والخاص. خلافاً للتفكير الاستشراقي، الذي يعمد غالباً إلى تخطي هذا المبدأ الأساسي وتجاوزه بصورة مفتعلة من موقع المنطق الشكلاني. ويطيح بالتالي بإمكانية إعداد فهم وتفسير صحيح وموحد عن العلم والمعرفة وأيضاً عن التاريخ البشري ومن خلال آليات نظرية عديدة يكرّس تجزئة الوعي البشري ونتاجه، وتقسمه على أنحاء جغرافية متعددة تنمّطها ببنى ذهنية مصطنعة على نحو يُجري تناقضاً مطلقاً ومتعارضاً فيما بينها.

من موقع يتقاطع مع هذه الثوابت يكثف المفكر الفقيد حسين مروة، نقداً مركزاً لهذا التصور، بالقول: إن الرد على نظرية المركزية الأوروبية أو الغربية للفلسفة، التي روّجت لها الحركة الاستشراقية الغربية، وعلى نقيضها المركزية الشرقية أو الآسيو - إفريقية، هو أن البشرية، سواء أكانت في الشرق أم في الغرب، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة، وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الإنسان والمحافظة على وجوده. وقبل هذه وتلك، وحدة الممهدات والظروف الأساسية لنشاط الإنسان العملي. إن وحدة الوجود المادي للبشرية، هي التي تحدد -بدورها- الوحدة المبدئية لوجوده الفكري أو الروحي، أو وحدة طرق التفكير ونتائجه... ويضيف مروة.. إن هذه الوحدة تتجلى في عدة مظاهر

منها مثلاً: أن التفكير البشري، شرقياً أم غربياً، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي للتطور ...»[٦].

إلا أن هذا التركيز على مبدأ وحدة التفكير البشري، لا يلغي مطلب التأكيد على جدلية الخاص في إطاره العام. وأيضاً الفردي الجزئي الجائز، بصورة عينية. وفي هذا العنصر الأخير يفترض اكتشاف المظهر العقيدي والصوفي للنسق الذي قدمه الغزالي ضمن إطاره الخاص العربي الإسلامي، الذي يندرج بدوره ضمن وحدة كليّة هي العام المعرفي الإنساني في نسقه الفلسفي. وينبغي أن نعاود القول هنا إن البشر لا يكتفون في مراحل معينة من تطورهم التاريخي بتغيير أنماط وعيهم ومكونات تفكيرهم، بل ويتعدون ذلك إلى تحويل طرائق تفكيرهم ذاتها ومناهجهم، والبناء والصيغ والأشكال التي يتخذها هذا التفكير.

وكما يتبين، فإننا بتدليلنا على مبدأ الوحدة العام، لا نهدف إلى إلغاء الخاص - نعني فلسفة عربية إسلامية - كما ذهب رينان - المشخص أو نفيه، وسواء شخصنا المسألة على هذا النحو الخاص، فهو بهدف تقصي هذه الوحدة في التفكير، وكذلك بقصد عدم الخلط بينهما بصورة تعسفية كما شاء المستشرق جيب H.Gibb أن يجريه بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام[٧] بالتماهي بين الإثنين لصالح الأول. أو في مقارنة ألفريد غيوم بين مهمة ودور الغزالي وتاريخه وبين توما الأكويني كما أسلفنا. وبهذا وحده

---

(٦) -انظر د. طيب تيزيني، حسين مروة رائداً ومؤسساً في البحث التراثي العربي، ضمن مجلة الطريق (عدد خاص) حوار مع فكر حسين مروة، العدد المزدوج ٢-٣، بيروت ١٩٨٨ ص ٧٧.

(٧) - لمزيد من الإطلاع انظر، المستشرق جيب، بنية الفكر الديني في الإسلام، تصدير وتعريب د. عادل العوا، الطبعة الثانية، جامعة دمشق ١٩٦٤.

يمكن أن نتوصل إلى اكتشاف حقيقة المعرفة الإنسانية ووحدتها.

٣ – إن الجدلية السابقة تقتضي من حيث المبدأ، التفاعل وعلاقة التأثير والتأثر، من حيث أنها تنفي إمكانية تصور بنى معرفية مغلقة على نفسها وقائمة بذاتها، مجاورة لبنى أخرى مميزة ومن دون أية علاقة، يجدُ فيما بينها التصدع والقطع المعرفي المطلق. إنها تفترض وحدة جدلية تنطوي على مستويات عديدة ومتحركة من التفاعل العلائقي، والتأثير المتبادل المستمر. وعليه يُدرج أمامنا مهمة البحث في طبيعة هذه العلاقة، أو هذا التفاعل، واتجاهه أو منحاه ونوعيته.

وهذا ما يُحيلنا بصورة مباشرة إلى نظام من المقولات الجدلية أو الوحدات المقنونة التي تجدر توظيفها عند هذا المستوى من البحث، وضمن هذا السياق ونقصد بذلك جدلية الداخل والخارج، التي تأخذ بعين الاعتبار طبيعة التفاعل ومستوياته وتفسرهما عبر مقولات الأثر، النسق المفتوح والنسق المنفتح، ومستويات التمثل والتكيف والملائمة وإعادة الدمج، وأخيراً التوازن البنيوي المستقر نسبياً، وتعكس بصورة جلية طبيعة التأثير والتأثر والتغذية المستمرة بين نسقين معرفيين متحاورين. وتتخذ جدلية السابق واللاحق، التواصل والتفاصل من مهمة تفسير اتجاه التأثير ومنحاه في بعده الزمني بصورة خاصة، وظيفة معرفية رئيسية لهما.

في ضوء ما سبق يصبح محتملاً أن نرى – مثلما يقرر ط – تيزيني – في القول: بوجود فلسفة عربية أو يونانية خالصة أمراً غير ممكن، وذلك بسبب من أن هناك فلسفة ومشكلات فلسفية واحدة إن افتقدت في نسق فلسفي لأمة أو شعب ما، كالوعي، فإن حديثاً عنها يغدو لاغياً. نعني بذلك أن المشكلات الفلسفية الكبرى – وهي عموماً مشكلات الوجود المادي والعقلي ونظرية المعرفة ونظرية الفعل والعلاقة بين الذات والموضوع –

تتجلى بأنساق متعددة، تعدد الأمم والشعوب - وتدخل في عملية التجلي هذه شروط «تاريخية واجتماعية وطبقية واقتصادية وسياسية وثقافية وسيكولوجية»(٨).

ومع ذلك؛ فإن أممية السؤال الفلسفي وكونيته لا يتحقق إلا في إثبات الفلسفة لذاتها وهويتها، وعبر سؤالها القومي الخاص، في تجليها الملموس. ولا يبرز كونيتها إلا في تشخصها ضمن حيز أو حقل تاريخي مميز، وهذا ما يمنح الخاص طابعه العام الشمولي. إنها - الفلسفة- من هذا الخاص القومي- المشخص بالذات تستمد مقومات كونيتها ومكونات كُليتها، من خلال مشكلاتها التي هي مشكلات عصرها، ونظامه الإشكالي الداخلي.

عند هذه العتبة من مستوى البحث، تبرز أمامنا مسألة إثبات هويّة الفلسفة العربية الإسلامية وخصوصيتها. ولا تتأتى الإجابة مباشرة على هذه المسألة إلا مقرونة بنوع من المعالجة المشخصة من داخل البحث وخلاله. ونحن بدورنا لن نعمد إلى تقديم تعريف مباشر لعبارة (فلسفة عربية إسلامية) إلا في حدود النظام السردي للبحث ومستواه، كذلك عبر تقصي الحدود المنطقية المحتملة لهذه القضية، وبصورة مضمرة. ويمكننا أن نظهر ذلك بعد أن نفحص حدّي؛ عربية / إسلامية ونجردهما من محتواهما العرقي والديني العقيدي.

نخلص بعد هذا إلى الإقرار بأن تداولنا لعبارة (فلسفة عربية إسلامية) بمحتواها الحضاري والاجتماعي عوضاً عن مضمونها السابق، يفضي إلى افاق واسعة للبحث المنهجي العلمي لقضايا التراث، أكثر غنى من الضوابط

(١) - د. طيب تيزيني، حسين مروة رائداً ومؤسساً في البحث التراثي العربي، مجلة الطريق، المعطيات السابقة، ص ٧٧.

العقيمة والحدود المزيفة، التي أنتجها حقل الاستشراق، وأبرزت من خلالها الفلسفة العربية الإسلامية، وكأنها حصراً محاولة تلفيقية للتساوق أو التوفيق مع الدين. أو أنها في صيغتها الأصفى والأرقى، وحتى الأكثر عقلانية، هي مجرد تكرار لمقولات الفلسفة الإغريقية ومسائلها الكبرى.

ومن ثم فإن ابن سينا والفارابي وابن رشد - وفقاً لما سبق - لا يعدو كونهم أكثر من تلامذة صغار يقلدون بطريقة سيئة أساتذتهم الكبار، وإن ابن راوند هو في النهاية مجرد هر طوق صغير يتخفى وراء دين بوصفه خصماً عنيداً للإسلام العقيدي والفلسفي معاً.

لا ريب في أن وعينا للقضايا المنهجية المشارة، سيزيل عنّا الدهشة والارتباك الناجمين عن التصفيق الحاد، الذي قدمه الاستشراق الغربي للغزالي، بوصفه الوجه الأكثر نقاءاً وصفاءاً للفلسفة العربية الإسلامية - أيضاً المديح الذي كيل له دون غيره، أمثال ابن سينا والكندي والفارابي وحتى ابن رشد، الذين وبسبب من خيبة حظهم المعرفي والتاريخي، وبسبب نزعتهم العقلية لم يحظوا أو ينالوا بجملتهم هذا الإطراء والإعجاب. فضلاً عن إسهامنا المعرفة والعلمي في قراءة قضايا تراثنا الحضاري بصورة صحيحة وصادقة معاً.

ثانياً:

١ - لقد خلّف الغزّالي، بوصفه شاهداً على عصر كان آخذاً بالتفسخ الاجتماعي السياسي والانحطاط الفكري، أثراً لا تقتصر دلالاته على مستوى حقبة الانحطاط التي عاشها، وبالدرجة الرئيسية الانحطاط على صعيد الوعي والفكرة وإنما أخذت تمتد وتهيمن في العصور اللاحقة في صيغ وإشارات معدلة يُعاد إنتاجها وتؤول على ضوء الوضعيات المعنية.

إن هذا الاستمرار لا يفسره قوة وزخم القول الذي قدمه الغزالي

وحسب، وإنما أيضاً يشير إلى أن هناك نوع من المعاودة التاريخية للأزمة.

وبوجه عام فإن عصور الأزمات غالباً ما تتشابه في إنها لا تفرز إلا فكراً يفتقر إلى الوعي الموضوعي بحركة التاريخ، فكر ينهمك ويستميت بنزوع رومانسي في ضبط ووقف حركة التقدم، والرغبة في العودة الورائية. من هنا نفهم عجز الغزالي عن الأخذ بموضوعية التقدم والتطور التاريخيين، وميله الحثيث في العودة إلى الفضائل القديمة لحل المشكلات الراهنة.

هذه العصور وإن اختلفت في قوتها وشدّة أزماتها وجدتها الخاصة، فإنها غالباً ما تستعين بالإشارات والرموز ذاتها وتقوم باستدعائها على مسرح الصراع الجديد. ولكن رغم كل ذلك فإن طبيعة الأحوال لا تمنعنا من أن نعدّ الغزالي أعظم من حقق النجاح على هذا الصعيد.

والواقع أن دراسة الأفق الاجتماعي لنص الغزالي يكشف عن طبيعة وحجم التناسب بين هذه الحالة الفكرية، أو النسق الفكري الذي قدمه، وبين مقتضيات عصره السياسية ومطالبه الاجتماعية. فهذا النسق كسائر الأنساق النظرية يستمد مسائله، ومكوناته النظرية من صراعات اجتماعية واقعية، لها إيقاعاتها الكبرى المشخصة داخل التاريخ الاجتماعي للحضارة العربية الإسلامية بصفة خاصة.

ويرجع هذا النسق في أصوله ومصادره المعرفية إلى أحد الاتجاهين اللذين سادا حتى ذلك العهد، وعبرا في تعارضهما بتعارض العقل – النقل. وقد أخذ كل طرف منهما على عاتقه مهمة توجيه النص وتوظيفه أيديولوجياً طبقاً لتلك الصراعات الموضوعية، التي كانت تستند في العمق إلى تعارض جذري بين المصالح الاجتماعية.

أحرز الغزالي نجاحاً يصعب تقدير نتائجه، في قراءة النص الديني من هذا الموقع، عبر توظيفه وجعله في هذا السياق أحد المكونات الرئيسية –

المساهمة في حقل الصراع. وإذا ما ظهر لنا أن هذا الجهد لم يكن الهدف منه - على الأقل من الوجهة الأخلاقية والسياسية - أن يكون هذا الموظف الأيديولوجي للنظام الاجتماعي والسياسي، إلا أنه يظل من جهة مشروعيته التاريخية، مرهوناً إلى هذا الحد بالخدمة والتوجيه على النحو ذاك؛ فقد كان مطلوباً منه أن يكون كذلك مناسباً في مستوى عصره وعلى مقاسه، إن لم يكن أوسع منه جزئياً. في هذا نتعرف على محنة غياب الوعي الذاتي الاجتماعي والتاريخي، الذي يعكس الطابع الانتقالي للفكر والمجتمع.

٢ - إذا ما تعمدنا الابتعاد عن هذه المعيارية العامة بشأن الغزالي، وغاية ذلك إبراز سمات قراءته ومحدداتها، مقرونة بوصف ملامح عصره لأمكن قول التالي: لما عزف الوحي عن التواصل الذي كان في عهد النبي محمد مع المتلقين البشر، صار عليهم الآن الاقتصار على ما خلّفه النبي وما أودعه الوحي للخلف من إرث ونص لغوي متمثل بالقرآن. وعليه لم يعد بمقدور المؤمن العادي عند الحاجة - إن تيسر له، ذلك أن الغزالي يعتقد إن العامة المتلقين يفتقرون إلى إمكانية إخضاع هذا النص لقراءتهم الذاتية، وهذا أساسي في نظره - إلا اللجوء إلى مكمن أسرار العالمين، هذا الجامع لكل «رطب ويابس» والمانع عن كل «إهمال وإغفال» كي يستمد منه رؤيته، ومبادىء سلوكه، وقواعد أفعاله للدين والدنيا. وعند هذا المستوى، يفترض كما نوهنا، إن القارىء لا يواجه صعوبات في قراءته، في حدود كون هذه القراءة تعينه على النجاة والخلاص. فيكفيه أن تهديه إلى صدق النبي وسبيل الخلاص في الآخرة، عدا ذلك عليه بإقالة العقل عن الإنصراف إلى التفكير في خفايا الدين وأسراره ليلتزم الأتباع والتسليم في إيمانه، والتقوى في سلوكه، والعبادة في أفعاله والاقتصاد في اعتقاده، فلا يطلب منه فوق ذلك إلا الاستعداد للآخرة طبقاً لاجتهاده الخاص «وبما يطيقونه ويظنونه صواباً»

وفي تعبير الغزالي: الموعظة الحسنة والإحالة إلى الكتاب، والاقتصار على ما فيه من الصفات الثابتة له تعالى»[٩] وفي نص آخر يفيد هذا المعنى يرفض الغزالي: أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها، يُملأ قلوبهم من الرغبة والرهبة في الجنة والنار ... ... وبالجملة لا ينبغي أن يفتح للعوام بالبحث فإنه يعطل عليهم صناعاتهم التي بها قوام الخلق وعيش الخواص»[١٠].

وكما ألمحنا من قبل، فإن التشكيك بقدرة البشر، من دون الخواص، على المعرفة والتوصل إلى الحقائق، يحتل مكانة مركزية في صلب المنظومة المعرفية العقيدية والاجتماعية لدى الغزالي. ولعل أخطر ما في هذا الأمر أنه يسند هذا التفاوت في القدرة إلى رغبة سماوية. ثم لا يلبث أن يقدم خطاب الإذعان هذا - محكوماً برغبة في تعويم عقيدته - وضمن تقسيم وظيفي اجتماعي - في صيغة عقائد دينية مؤلفة من أواليات إيمانية، ومثالات طقسية محددة وثابتة تتسق مع موقعه الاجتماعي ودوره.

يسوغ الغزالي هذا الاختلاف الاجتماعي والتفاوت، ويبرره بحكمة من الله ومشيئة كونية، فلو اشتغل الخلق كلهم بطلب ملك الدين، وتركوا الحرف الدنيئة والصناعات الخسيسة لبطل النظام، ثم ببطلانه يبطل الملك أيضاً. فالمحترفون إنما سخروا لينتظم الملك للملوك وكذلك المقبلون على الدنيا سخروا ليسلم طريق الدين لذوي الدين وهو ملك الآخرة، ولولاه لما

(٩) -الغزالي، القسطاس المستقيم، ضبطه وقدم له رياض م العبد الله، دار الحكمة بيروت - دمشق ١٩٨٦، ص ١٢٦.

(١٠) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٥٨.

سلم لذوي الدين أيضاً، فشرط سلامة الدين لهم أن يعرض الأكثرون عن طريقهم ويشتغلوا بأمور الدنيا، وذلك قسمة سبقت بها المشيئة الأزلية»(١١).

ولئن يكن هذا هو التصور الذي وضعه الغزالي عن العامة، فإن تصوره لدور الخاصة ووظيفتهم الاجتماعية والعقيدية، وهو خلاف ذلك تماماً. فهم فئة خاصة من الناس السالكين السبيل إلى المطلق والفناء منه، وتتدرج ضمن الفئة الأخيرة قلة قليلة من هؤلاء وهم فئة الأولياء المدججين بالإلهام الإلهي وبالنور الذي يقذفه له في صدورهم. وهذا النور هو مفتاح أكثر العلوم، إنه علم المكاشفة الباطني وعلماؤهم القادرون دون غيرهم، بفضل هذا النور اختراق قشور النص، وولوج إلى ذاك الخزان الهائل للمعارف والمعاني والأسرار؛ إنهم في تعريف الغزالي: أدلة الطريق الذين هم ورثة الأنبياء(١٢) أو إنهم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن العامة فقط. وفي نص ثان يقول: «... وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى... بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله تعالى في قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه عن الخبائث حتى ينتهي إلى رتبة إيمان أبي بكر (رضي) الذي لو وزن بإيمان العالمين لرجح... وعلى الجملة فأشرف العلوم غاياتها معرفة الله عز وجل وهو بحر لا يدرك منتهى غوره وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الأولياء الذين يلونهم...»(١٣).

وفي آخر يقول: «فالأنبياء، الأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعليم والدراسة والكتابة للكتب بل بالزهد في الدنيا

(١١) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الثاني، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ١٠٩.
(١٢) - الغزالي، إحياء علوم الدين م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ١٣.
(١٣) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٥٢.

والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان الله له . . »[١٤].

كذلك: «فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين، ويجب الترصد له ... »[١٥].

بصفة عامة فإن هذا التصنيف المختزل للناس ليس ثابتاً وناجزاً، فالغزالي يقدم لنا في سفره الضخم «إحياء علوم الدين» تصنيفاً دقيقاً ومفصلاً، ووصفة تراتبية عن البشر، مضمناً كل فئة درجات ومراتب تتباين في قدرتها على الاكتساب، وفي تقربها من الحقيقة المتعالية، تبعاً لطبائعها وفطرتها وقواها النظرية العالمة. والغزالي لا ينفك يقرن هذه الدرجات والمراتب بوظائف اجتماعية طبقية، وبأهداف وغايات عقيدية وممارسات وشروط طقسية معينة. وهو لا يكتفي بهذا الحد، بل إنه يقدم تشريحاً مفصلاً لأعضاء الجسم البيولوجية بحسب وظائفها وأهميتها، بحيث تتطابق مع تقسيمه الاجتماعي المفترض، حتى أنه يرهن البيولوجي بالسوسيولوجي تماماً، ويتماهى معه.

إن الدلالات الثقافية والاجتماعية لهذا النص العملاق أكبر بكثير من أن تحشر في هذا الحيز غير المكافىء. ويستحق نص «إحياء علوم الدين» أن يفرد له وحده دراسة معمقة تولي لبيان وظيفته الاجتماعية أهمية مركزية. إلى ذلك فإن النسق الذي قدمه الغزالي يظهر أنه تناسب تماماً مع النظام الاجتماعي والسياسي لعصره، وهو كذلك على مقاس الوعي الديني الذي شيع له.

(١٤) -الغزالي، إحياء علوم الدين، م الثالث، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ١٩.
(١٥) -الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٧٥.

لقد كتب سفراً عملاقاً في الدين والإيمان للمؤمنين، ولكنه في النهاية أراد من القارىء أن يكون مؤمناً قزماً وخنوعاً، عزاؤه الوحيد في هذه الدنيا هو الرضى والتسليم والطاعة والقناعة، وتقليد الأئمة الكبار والأولياء، أيضاً عدّة لوازم لإيمانه القاصر فضلاً عن الإنهماك في إدانة حقارة الدنيا ذلك أن الغزالي اعتقد أن «حب الدنيا رأس كل خطيئة»(١٦) ناهيك عن أن الخوف والرعب من الآخرة والتطلع إلى نعيمها الأزلي. هذه هي الفضيلة الرئيسية التي استخلصها الغزالي من قراءته الذاتية للنص الديني، ومن ثم راح يقدمها للبشر.

على هذا النحو، تتضح جزئياً الأبعاد الاجتماعية لتصنيفات الغزالي العقيدية. المتمثلة في تبرير وصيانة الأوضاع القائمة. فقد خلق الله المقبلون على الدنيا، لاليزاحموا في الطريق، بل ليمهدوه لذوي الألباب والدين إلى الجنة والآخرة. دون هذا السبيل في الخلاص، ودون هذين الفريقين، فمن الطبيعي في نظر الغزالي أن يكون نصيب كل الفرق الأخرى من معتزلة وفلاسفة، وأصحاب الفرق من شيعة وخوارج وباطنية هو الهلاك المحقق. ومما لا شك فيه إنهم يشكلون وقوداً هائلاً للجحيم، الذي سيظل خاوياً ويجتاحه الزمهرير إن لم يكن هناك من سيحترق فيه لاحقاً.

٣ - بالإضافة إلى ما سبق، يظلّ هاماً أن نكشف عن الأبعاد الأخرى المتممة لقراءة الغزالي علماً أن النصوص السابقة قد أفصحت عنها جزئياً، بما انطوت عليه من إشارات ذات دلالة على هذا الصعيد.

انطلق الغزالي في تصوره للنص القرآني - كما نوهنا في البداية - من

---

(١٦) - الغزالي، ميزان العمل، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، ط ١ الأولى، دار المعارف مصر ١٩٦٤ ص ٢٦٣.

اعتقاد يتمثل في إنه جماع علوم الدين والدنيا «فكما أن القرآن فيه موازين كل العلوم، فكذلك فيه مفاتيح كل العلوم»(١٧) وهو يزعم أن بها لا المعارف الدينية فقط، بل أيضاً العلوم الجسمية والهندسية، والطبيعية، والكلامية وجميع العلوم الحقيقية: فإن جميع العلوم غير الموجودة في القرآن بالتصريح، ولكن موجودة فيه بالقوة»(١٨).

وبمثابته تلك فإنه يعد كذلك، مصدراً جامعاً للأخلاق والعقائد، وسبيلاً إلى النجاة في الدنيا والآخرة، طالما أن أقصى غايات العلم والنص وأسماها - كما يبشر بها الغزالي - هو الهرع من الدنيا والتوجه إلى الآخرة. والعلم بالنص هو العلم بطريق الآخرة، لهذا ينبغي وبالضرورة العودة إليه.

وبالاعتبار الأشعري بوصف الكلام صفة ذاتية - كما يفيد أبو زيد - فإن اللغة المقروءة ليست سوى محاكاة لصفة الكلام القديم. ناهيك عن كونه مسكناً أزلياً لمضمون أزلي قديم، يقول: إن القرآن مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك، قائم بذات الله تعالى لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق»(١٩).

وهو يأخذ في نظرته إلى القرآن من خلال ثنائية الظاهر والباطن، مضيفاً: إن الرسول(ص) قد قال: إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً»(٢٠)، على كافة المستويات الدلالية، ومستوى البناء والتركيب والنسق. فالباطن يمثل ما هو موجود بالقوة، «إنه الأسرار والجواهر، والحقائق التي يتضمنها النص من حيث هو باطن، أما الظاهر المصرح به

(١٧) - الغزالي، القسطاس المستقيم، المعطيات السابقة، ص ٨٦.
(١٨) - الغزالي، القسطاس المستقيم، المعطيات السابقة، ص ١٢٦.
(١٩) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٩١.
(٢٠) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٩٩.
(٢١) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٠، ص ٢٤٨.

فهو الصدف والقشرة. هو اللغة التي يظهر النص بها لإفهامنا»[٢١] والمؤمن العادي إذا ما اقتصر على قشور الظاهر السطحية أي اللغة واللفظ المنطوق فإنه لن ينتفع من بحر العلوم والمعارف هذا. لذا ينبغي الاستعداد للولوج إلى الباطن واقتحام أعماقه الموصدة على أسراره الأزلية القديمة، والمعنى الكامن فيه. وعلى قدر غوصه واختراقه لأعماق هذا المحيط يمكنه الاستحواذ على معانيه، التي هي الجواهر والدرر. يقول في جواهر القرآن»!... فإني أنبهك على رقدتك، أيها المسترسل في تلاوتك، المتخذ دراسة القرآن عملاً، المتلقف من معانيه ظواهر وجملاً، إلى كم تطوف على ساحل البحر مغمضاً عينيك عن غرائبها، أو ما كان لك متن لجتها لتبصر عجائبها، وتسافر إلى جزائرها لاجتناء أطايبها، وتغوص في عمقها فتستغني بنيل جواهرها، أو ما تعير نفسك في الحرمان عن دررها وجواهرها بإدمان النظر إلى سواحلها وظواهرها، أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعّب علم الأولين والآخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها، أو ما تغبط أقواماً خاضوا في غمرة أمواجها فظفروا بالكبريت الأحمر، وغاصوا في أعماقها فاستخرجوا الياقوت الأحمر والدرر والأزهر والزبرجد الأخضر، وساحوا في سواحلها، فالتقطوا العنبر الأشهب، والعود الرطب الأنضر، وتعلقوا إلى جزائرها واستدروا من حيواناتها الترياق الأكبر، والمسك الأذفر»[٢٢].

كذلك فإن أحد الأوجه الوظيفية لفهم الغزالي للنص الديني، يتمثل في أنه ينجز قراءة لدلالات ومعاني النص الديني عبر إحالته إلى عصره الذهبي، أي العودة به إلى زمن إنتاجه عبر إحياء هذا النص، بحيث أن

---

(٢٢) – الغزالي، جواهر القرآن، المركز العربي للكتاب، دمشق د.ت، ص ٨-٩.

الماضي أي زمن نزول الوحي يمثل هنا الشرط الأمثل، والنموذج الأكثر ملاءمة لبعث الحاضر وحل معضلاته.

بالمقابل فإنه ينطلق في هذه القراءة من تصور لحركة الواقع والزمن، بوصفها تدهوراً نحو الأسوأ، وعلى كافة المستويات. فالعالم الدنيوي، أو في تعبيره عالم «الحس والشهادة» بدأ آخذاً بالسير والانحطاط أكثر فأكثر نحو الانحراف والضلال، بعيداً عن الصراط المستقيم والمعايير والموازين الأصلية للدين، وصار الزمن في نظره مُداناً.

وطالما أنه - الزمن - عابرٌ وفان، فهو كذلك استغراق للروح وحبس له عن لقاء المطلق - ويتعين على المؤمن المتوحد، الغريب في هذا العالم، وبقصد الفوز والفلاح في الآخرة، الانصراف إلى الزهد في الدنيا والانقطاع إلى الله دون سواه هذه هي أحد الغايات الكبرى للدين، التي سيتصدى الغزالي للتبشير بها، ونصوصه تزخر بهذه المعاني وتفيض بها. يضيف في «جواهر القرآن»: سر القرآن ولبابه الأصفى ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، رب الآخرة والأولى»[٢٣]. وفي نص آخر: أما بعد فاعلم أن الدنيا عدوة الله وعدوة لأولياء الله وعدوة لأعداء الله ... أما عداوتها لله فإنها قطعت الطريق على عباد الله ولذلك لم ينظر الله إليها منذ خلقها ... وأما عداوتها لأولياء الله عز وجل. فإنها تزينت لهم بزينتها وعمتهم بزهرتها ونضارتها حتى تجرعوا مرارة الصبر في مقاطعتها»[٢٤]. وفي اعتقاده فإن أكثر القرآن مشتمل على ذمّ هذه الدنيا وصرف الخلق عنها ودعوتهم إلى الآخرة، ويريد أن يقول عنها إنها في حقيقتها مذمومة، ومدانة

(٢٣) - الغزالي، جواهر القرآن، المعطيات السابقة، ص ٩.

(٢٤) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الثالث، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٢٠١.

بصك الولادة. والاشتغال بنعيمها يغفل أهلها عن الآخرة، وينالون بسبب ذلك حسرات عظيمة، بل إن الغزالي انطلاقاً من هذه الرؤية، ينجز تعريفاً للموت بأنه: ليس عدماً إنما هو فراق لمحاب الدنيا وقدومٌ على الله تعالى»[٢٥] وبهذا الاعتبار فإن «الدنيا قليلها وكثيرها، حرامها وحلالها ملعونة، إلا ما أعان على تقوى الله ... ... إن كل ما ليس لله فهو من الدنيا وما هو لله فذلك ليس من الدنيا»[٢٦].

على هذا النحو يؤسس الغزالي لثنائية أخرى قائمة على التناقض المطلق والتعارض بين الدين والدنيا، بين الأرض والسماء، بين الحياة والآخرة.

٤ - إن هذا التصور، الذي يتقدم به الغزالي عن الوجود وغاياته، ينسحب وبقدر كبير على موقفه من العلم والعلماء في عصره. ويضيء لنا جانباً من تجربة وعيه للاتجاهات الفكرية والعقيدية في عصره وموقفه منها، ويصح من جانب آخر اعتباره مدخلاً رئيساً لفهم أزمته الذاتية الشخصية.

فمع الاتجاه نحو الأخذ بالمفاهيم والعلوم التجريبية الدنيوية، الذي كان التطور الاجتماعي التاريخي فرضه على البشر أكثر فأكثر. وكانت العلوم الدينية قد أخذت - كما نفهمها من دعوة الغزالي - تتجه نحو الموت، بعد أن اعتذرت لها الدنيوية بلطف عن صداقتها على يد أمثال التوحيدي وأبو بكر الرازي الفيلسوف والطبيب، ونسبياً مع ميل المنظومات الفلسفية إلى الاستقلال عنها - اكتسب هذا الأمر صيغته الباهرة، لاحقاً مع ابن طفيل وابن رشد - ظهرت دعوته الصريحة إلى إحياء علوم الدين «النقية» والعودة إلى

(٢٥) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الثالث، دار المعرفة، بيروت د.ت، ص ٢٢٠.

(٢٦) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الثالث، دار المعرفة، بيروت د.ت، ص ٢٢١.

أحضانها. وبالنسبة إلى الغزالي «فمن المهمات العظيمة – التي أوقف عليها حياته – هي معرفة العلامات الفارقة بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة. ونعني بعلماء الدنيا – مثلما يضيف الغزالي – علماء السوء الذين قصدهم من العلم التنعم بالدنيا والتوصل إلى الجاه والمنزلة عند أهلها»(٢٧).

وهو بهذا الخصوص يسوق عشرات الأحاديث التي ينسبها إلى النبي، بهدف التأكيد على هذا التصور عن العلاقة بين العلم والعلماء الفاسدين والدنيا الفاسدة في عصره. أما علماء الدين فهم برأيه: أدلة الطريق الذين هم ورثة الأنبياء وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا المتوسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان»(٢٨) إنهم خلفاء الله في الأرض وأقرب الناس من درجة النبوة. وعن الرسول يفيدنا بالقول، بأن الله يقول عنهم: أنتم عندي كبعض ملائكتي»(٢٩).

لكن هيهات، هيهات – في استجداء الغزالي وتمنيه – فقد اندرس علم الدين بتلبيس علماء السوء والظاهر والتبست العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية التي انحرفت عن معانيها الأصلية على غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول: فقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب ... أما العلم فقد كان يطلق على العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله في عباده وخلقه ... وقد جعل من التوحيد الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طريق المجادلة ... حتى لقب طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد وسمي المتكلمون

(٢٧) – الغزالي، إحياء علوم الدين، أ الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ، ص ٥٨.
(٢٨) – الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٢.
(٢٩) – الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ١١.

العلماء بالتوحيد... وكان العلم بالقرآن هو العلم كله، وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين... وإن اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم في هذا العصر... والحكمة هي التي أثنى الله عزّ وجل عليها فقال: يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»(٣٠).

بوحي من حديث نبوي مفاده: إن الإسلام عاد غريباً كما بدا غريباً» يوحي الغزالي بقداسة شعوره في أنه غريب، وحيد صالح بين ناس كثر فاسدون في عصره، ومنفرد بإيمانه. ولا ينسى أن يبدي حرصه بضرورة العودة إلى تقاليد السلف الصالح، الذين كان «كل واحد منهم عابداً وزاهداً وعالماً بعلوم الآخرة وفقيهاً في مصالح الخلق في الدنيا ومريداً بفقهه وجه الله تعالى»(٣١) وفي اعتقاده أنه: بعد أن قضى عهد الخلفاء الراشدين المهديون وكانوا أئمة وعلماء بالله تعالى وفقهاء بأمور الدين والدنيا. وكان العلماء إذ ذاك تجردوا من أمور الدنيا وانصرفوا إلى شؤون الآخرة، ظهر التخصص ونشأ العلماء النابغين وأقبل الأئمة على السلاطين بعد أن كانوا يعرضون في عصر السلف عنهم. وطمعوا في الجاه والعز عند الولاة، فأصبح الفقهاء طالبين بعد أن كانوا مطلوبين. «وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين صاروا أذلة بالإقبال عليهم(٣٢). وزاغ الناس عن قواعد العقائد وأكب العلماء على البدع وعلم الكلام، ومالت رغباتهم إلى فنون المتناقضات والجدل، وانخرطوا في مسائل خلافية والتشدق بالسجالات والشبهات.

(٣٠) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٣١-٣٢-٣٣-٣٤-٣٨.

(٣١) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص٢٤.

(٣٢) -الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت- ص٤٢.

(٣٣) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الأول، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٦٤.

ومع ذلك جفت ينابيع الحكمة «وطفئت مصابيح الهدى من قلوبهم»(٣٣).

على النحو السابق يعالج الغزالي مسألة العلاقة بين المثقف والسلطة - كما درج على تسميتها اليوم - كاشفاً عن آليات هذه العلاقة في وصف لا يخلو من عمق الإدانة.

ويحكي لنا فيما ما يشبه السيرة الذاتية، في كتابه «المنقذ من الضلال» وعلى نحو مكثف، معاناته في هذا الموقف، وأزمته الروحية وسط هذا الاضطراب الهائل من الأفكار؛ وانتشار التيارات الفلسفية. والقلق الناجم عن انحلال عقدة الدين القويم بين رجالاته، وكما يبدو فقد عانى أزمة عميقة من نفاق علماء عصره. وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا يعدّ سبباً كافياً لتفسير أزمته الروحية، وأيضاً ربما لأنه في تجربته أخفق في إقامة علاقة سوية، ناجحة ومتوازنة مع سلاطين عصره. والغزالي في الفقرات السابقة -دون أن يفصح مباشرة - لا يضمّن فيها إدانة مكثفة لعلماء عصره وحسب، وإنما بسبب من تلك الأزمة يدين نفسه بالذات وبشدة وهو يواصل هذه الإدانة للتجربة السابقة مع السلاطين في سيرته «المنقذ من الضلال» يحدوه إلى ذلك رغبة عميقة في التكفير عن نفسه كما يظهر، فالقضية - مثلما اختصرها نصر حامد أبو زيد- إن مفكراً في قامة الغزالي طلب منه أن يكتب كتاباً للرد على الباطنية، أي الشيعة، وقت أن أصبحت الشيعة تمثل خطراً على الدولة السنية، فكتب كتاباً في قمة العقلانية، ولكنه في نهاية الكتاب ينسب إلى الخليفة المستنصر بالله كل الأوصاف، التي ينسبها الشيعة إلى الإمام المعصوم»(٣٤).

---

(٣٤) - د. نصر حامد أبو زيد، مجلة العربي، ضمن حوار وجهاً لوجه، الكويت مايو - أيار ١٩٩٦، ص٧٥.

عند هذا المستوى؛ وكما أخذ يتضح لنا، ننوه مجدداً بأن دراسة موقف الغزالي هذا على ضوء جدلية المثقف والسلطة، يُعد مدخلاً صحيحاً لفهم خصوصية التأسيس العقيدي والمعرفي اللاحق للغزالي، ونقصد بذلك بدءاً من كتابه «المنقذ من الضلال»، فضلاً عن أنها تنير لنا تجربته السابقة على هذا المشروع بصورة أساسية. ومن الجائز الآن أن نستعين بنصوص من «المنقذ من الضلال» للتثبيت من حقيقة تلك الاستنتاجات.

منذ البداية يفتتح الكتاب بالقول: أحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق»[٣٥]... ويضيف: اعلموا... في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون. وكل فريق يزعم أنه الناجي... حيث قال سيد المرسلين: ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة»[٣٦]... متابعاً: وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، عن أن أبحث عن مقالاتهم، لا طلع على ما في كتبهم. ثم اتفق أن ورد عليَّ أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتاب يكشف - يقصد كتاب الرد على الباطنية - حقيقة مذاهبهم، فلم يسعني مدافعته وصار ذلك مستحثاً من خارج، ضميمة للباعث الأصلي من الباطن»[٣٧].

ويتحدث الغزالي عن تجربته في التعليم قائلاً: «ولاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في الغلائق وقد أحدقت بي من الجوانب. ولاحظت

(٣٥) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ٣٦.
(٣٦) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ٦٥.
(٣٧) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٠٨.

أعمالي –وأحسنها التدريس والتعليم – فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها، محركها طلب الجاه وانتشار الصيت»(٣٨).

أخيراً يقرر: وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت. فإن الرجوع عودٌ إلى ما كان، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي. وأما الآن، فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه، ويُعرف به سقوط رتبة الجاه هذا هو الآن نيتّي وقصدي وأمنيتي، يعلم الله ذلك مني. وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري»(٣٩).

من هذا الموقع أخذ الغزالي ينظر وينظم من جديد فعاليته الفكرية الفردية اعتقاداً منه أنه لن يستطيع أن يصلح غيره من دون أن يصلح نفسه أولاً، وأنه رأس هذا الإصلاح وبدايته. وبقصد الخروج من مأزقه الروحي، راح يكشف ويصمم لطراز جديد من المصائر لنفسه والأقدار لغيره، بعد أن اتخذت دعوته شكل طريق ثالث، كما رغب أن يقدمها. وهو فيها يعمل على توحيد الحاضر بالمستقبل والعودة بهما إلى الماضي في حاضر يكتنفه الاضطراب والفوضى. ويظهر هنا – كما يرغب – كالنبي الإنسان الذي يستمد نبوءاته من ماضٍ ذهبي، غارق في ألقه ونقائه المطلق. ويجد نفسه بإزاء ذلك، مدعواً إلى دعوة الناس والتبشير بينهم بضرورة هذه العودة إلى الوراء.

---

(٣٨) – الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٢٦.

(٣٩) – الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٥٤.

إن روحه - كما يقال عادة- مثقلة تنوء بأعباء وهموم الحاضر الضال.
وكان يعتقد وبقوّة «بأنه مرسل لهدي البشر وإصلاحهم»[٤٠] وهذا الاعتقاد راسخ وأساسي لديه، وحافز محرض لنشاط الغزالي لاحقاً - كما سنرى من خلال فهمه لمسألة النبوة، ووظيفتها وحتمياتها الاجتماعية والتاريخية، لا بل يمكن القول، إن هذا الاعتقاد، يعد بمثابة قاعدة نشاط تحدد الدور الوظيفي لنشاطه العقيدي اللاحق معرفياً واجتماعياً.

لنقرأ في «المنقذ من الضلال» دواعي كتابته للعلم- وبوجه عام فإن النصوص التالية على كتابه هذا، تزخر بالمعنى السابق - يقول: ... فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة، والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات الصالحين كثيرة متواترة، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد، قدرها الله سبحانه وتعالى على رأس هذه المئة - يقصد نفسه- وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مئة. فاستحكم الرجاء، وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات»[٤١]. وهو بذلك يشير إلى الحديث النبوي، الذي غالباً ما يعمد الغزالي إلى الاستشهاد به: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»[٤٢] ويضيف الشيخ العيدروس كاتب «تعريف الأحياء بفضائل الإحياء»، الملحق بكتاب «إحياء علوم الدين»، قائلاً:

إن جماعة من العلماء (رضى) منهم الإمام الحافظ ابن عساكر في الحديث الوارد عن النبي ... إنه كان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد

(٤٠) - كريم عزقول، العقل في الإسلام، مكتبة صادر، بيروت ١٩٤٦، ص ٤٠.
(٤١) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٥٣.
(٤٢) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٥٣، انظر الهامش (رواه أبو داوود والحكم والبيقهي في المعرفة).

العزيز (رضى) وعلى رأس المائة الثانية الإمام الشافعي (رضى) وعلى رأس المائة الثالثة الإمام أبو حسن الأشعري (رضى) وعلى رأس المائة الرابعة أبو بكر الباقلاني (رضى) وعلى رأس المائة الخامسة أبو حامد الغزالي (رضى)»(٤٣).

يبقى أن نلفت الأنظار إلى اللغة الإعجازية الواردة في النص السابق، والصياغة التي أشبه ما تكون بمقدمات ظهور النبوءات، التي بها يمهد لمشروعه التبشيري، وكأنه يُريد أن يوحي بذلك أن ظهوره وبدايات دعوته لا تقل أهمية، على الصعيد الكوزمولوجي، من ظهور أي نبي آخر.

٥ – فوق درجة الإلهام، ونقصد مرتبة الأولياء والصديقين، هناك درجة قصوى بين المراتب البشرية. وهي درجة المؤيدين بالمعجزات والوحي، التي تتكشف فيها كل الحقائق أو أكثرها – في نظر الغزالي – من غير اكتساب وتكلف، بل بكشف ووحي إلهي، ويعني بها مرتبة الأنبياء.

والنبوة في تعريف الغزالي: «عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل ... ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل ... إنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهة الله تعالى، ولا سبيل إليها بالتجربة ... ومعجزات الأنبياء لا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً»(٤٤).

ولا يخفي الغزالي، اعتقاده في أن للنبوة درجات ومراتب كذلك، وأقصى مراتبها هي تلك التي بلغها النبي محمد (ص) يقول: فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فأكثرت النظر في القرآن والأخبار،

---

(٤٣) – انظر الغزالي، إحياء علوم الدين، م الخامس، دار المعرفة، بيروت د.ت، ص ٩.

(٤٤) – الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٤١.

يحصل لك العلم الضروري بكون (ص) على أعلى درجات النبوة»[٤٥].

وكما سيتضح معنا آنفاً، فإنه يحكم اعتقاد الغزالي الأخير رغبة عميقة تحمله على تأسيس ذاك التصور، وهو أن يكون الوريث الأوحد للعلم والقداسة في عصره، واستمراراً شرعياً لسلطة القداسة الدينية، التي أخذت تتقهقر في مواجهة السلطة الدنيوية.

والغزالي وإن يكن قد تعثر وفشل - كما يظهر - في أن يؤسس لعلاقة ناجحة وموفقة مع النظام السياسي والاجتماعي في عصره، يسعى الآن وعبر الالتفاف عليها، أن يحقق لنفسه سلطة كونية أسمى وأكثر ديمومة - وهي سلطة خاصة على باطن الناس. سلطة تؤتمن على قلوب البشر ونفوسهم بوصفها أشرف الأجزاء لأشرف موجود على الأرض. فهو العالم بالله - القلب - والمتقرب والساعي إليه وأساس طريق السالكين، لا سيما وأن العقل العاجز قد تحرر الآن من عبء السماء وقيودها، وانصرف منخرطاً في دنس شؤون الدنيا الفانية. ولهذه الغاية يفرد الغزالي - في إحياء علوم الدين - فصولاً مطولة عن وظائف القلب ومراتبه وصفاته ومعانيه، وطرائق تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وعن فضائله واستغراقه بكليته في الذات الإلهية. ولعل الغزالي لا يستثني عملاً واحداً من أعماله تلك دون أن يقرن تلك التصانيف عن القلب بإدانة وسخط شديدين على العقل وغاياته. وهو بوجه عام يلغي تماماً الوجود البيولوجي الواقعي لهذا العضو، لصالح أمحائه بكليته في دلالات عقيدية واجتماعية.

الهام في هذا السياق أن الغزالي لدى تقريره وبيانه لأوصاف ومراتب الأولياء، يصنف درجة الصديقين في قمة هذه المرتبة القصوى. ويعرّف

(٤٥) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ١٤١.

هؤلاء- ولا شك أنه واحد منهم إن لم يكن أسماهم درجة - على الأقل في اعتقاده الخاص- بأنهم: قوم رأوا الله سبحانه وتعالى وحده ثم رأوا الأشياء بعد ذلك به فلم يروا في الدارين غيره ولا اطلعوا في الوجود على سواه... لقد خصه الله تعالى- الصديق - بمعرفته على سبيل اليقين والكشف التام، وكشف لقلبه ما لو رآه ببصره عيانا. ازداد يقينا، وإن أنكرت أن يكون وهب الله المعرفة به على هذا السبيل أحداً من خلقه- على الأقل الغزالي نفسه- فما أعظمَ مصيبتك وما أعظم العزاء فيك ... ولهذا والله أعلم إذا رأى الولي المتمكن في رتبة الصديقين مخلوقاً كان حياً أو جماداً صغيراً أو كبيراً لم يره من حيث هو هو، إنما يراه من حيث أوجده الله تعالى بالقدرة وميزه بالإرادة على سابق العلم القديم»(٤٦).

في نص يسبق هذا الأخيرة، يقول الغزالي: إن النبوة لا يعرفها بالحقيقة إلا نبي، فإن انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه بارتفاع المحنة - المنحة - له بالأمر المتوجه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكير فيه، فيكون كالنبي إذا سئل عن شيء ولو وقعت له واقعة لم يحتج إلى النظر فيها ولا إلى البحث عنها، بل ينتظر ما عود في كشف الحقائق بإخبار ملك أو ضرب مثل يفهم عنه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو إلقاء في روع»(٤٧).

وكما يتبين، فإن ميزة هذه النصوص الرئيسية أنها تلغي بقايا الفوارق القائمة بين الدرجة الأخيرة ومرتبة النبوة من جهة المقدرة والوظيفة الكونية، بل إن الصديق في النص الأول يشارك حتى في المعارف الإلهية القديمة وفي مقدرته، وبالكاد نعثر في نصوص الغزالي على هذا الفارق،

---

(٤٦) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الخامس، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص، ٣٠-٣١ .

(٤٧) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الخامس، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ٤ .

حتى أنه يماهي تماماً بينهما. ويجدر بالذكر هنا، إن درجة الصديق Sad-diqme هذه هي أعلى من مرتبة النبوة عند اليهود «الحسيدنيين»، بحيث أن أحكام الصديق تنسخ أحكام الأنبياء القبلية»[٤٨].

خلاصة القول، إن الغزالي بمعنى ما بعد انتهاء النبوات، لا ينفك يبحث لنفسه عن حيز بين درجة الصديقين ومرتبة النبوة. يكون فيها، جهد المستطاع، أكثر من مجرد صديق وارث لأسمى النبوات درجة، شرط أن لا يظل أقل أهمية من أي نبي. ويمكننا بإزاء ذلك أن نبرز اعتقاداً معيناً هنا، لا يزال بحاجة إلى المزيد من التقصي والبحث، يتمثل في أن الغزالي لو امتلك المسوغات الدينية، وحتى الاجتماعية السياسية المتمثلة في ممكنات الجرأة التاريخية ومقتضياتها، ترى هل كان يرضى لنفسه أن يبقى مجرد داعية كَفَر في مقاصده الدفينة وغاياته العميقة، وآمن في كل ما كتبه ودوّنه بالحرف!!!؟. هذه هي المفارقة الكبرى، التي يمكن استخلاصها من نصوص مسألة النبوّة، في الحدود الدنيا لشرط القراءة الموضوعية.

ختاماً لهذا الاستطراد أستعين بنص من «مقاصد الفلاسفة» - دون تعليق مني - يجدر بالتأمل في دلالاته وعباراته، يقول فيه الغزالي: إن النبي لا بدّ له أن يدخل تحت الوجود وأن يصدق بدخوله في الوجود وذلك أن العالم لا ينتظم إلا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل وإلا تقاتلوا وهلك العالم.

وكما لا بد لنظام العالم من المطر مثلاً، والعناية الإلهية لم تقتصر عن إرسال السماء مدراراً، فنظام العالم لا يستغني عمن يعرفهم وجه صلاح

---

(٤٨) - انظر إلياد. مرسيا، موسوعة الدين، باللغة الإنكليزية، مادة Castes الطبقات.

الدنيا والآخرة ولا يشتغل بذلك كل واحد. وهذا النظام موجود في العالم، فإذن سبب النظام موجود، ومن سبب النظام فهو خليفة الله في أرضه، إذ بواسطته يتم في خلق الله تعالى الهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة، وإلا فالخلق دون الهداية لا يفضي إلى خير.

فالملك واسطة بين الله تعالى والنبي، والنبي واسطة بين الملك والعلماء والعلماء واسطة بين النبي والعوام، والعالم قريب من النبي والنبي قريب من الملك، والملك قريب من الله سبحانه وتعالى. ثم تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والعلماء في مراتب القرب تفاوتاً لا يحصى»(٤٩).

٦- عدا درجة الإلهام الخارجي الذي يتم بمعونة خارجية، هنالك طريق الاستدلال، حيث نجد الغزالي يقول: إن العلوم التي ليست ضرورية، إنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعليم يسمى اعتباراً واستبصاراً»(٥٠).

ويعتقد أن طريق التعليم بالاستدلال، قاصرٌ عن إدراك كنه الأشياء وحقائق الوجود من دون الكشف الإلهي والإلهام. ويرى أن الفلاسفة اقتصروا في تحصيل المعرفة على طريق الاستدلال والتعليم، وأهملوا العلم الحاصل في النفس طريق الوحي والإلهام. ومثل هذه المعرفة عاجزة عن إدراك المسائل الإلهية وحقائق الوجود وأسرار ملكوت السموات.

يقول: وإنما يطلع الله عليها أنبياءه وأولياءه على سبيل الإلهام لا على

---

(٤٩) - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١، ص ٣٨٤.

(٥٠) - الغزالي، إحياء علوم الدين، م الثالث، دار المعرفة، بيروت د. ت، ص ١٩.

سبيل الاستدلال، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم»(٥١) عن إدراك كنهها. مقرراً في النهاية، إن محاولة معرفة الأمور الإلهية بطريق العقل المجرد عن الوحي والإلهام هو «طمع في غير مطمع». ولا يشترط عنده أن يتم الكشف بالبرهان العقلي، وإنما فقط أن يكون مطابقاً للكتاب والسنة بالتواتر.

الواقع إن مقاومة الغزالي للعقل والفلسفة، بوصفيهما الخصمين الكبيرين له، لم تكن مطلقة، ولم تنشأ عن رغبته في التخلي المطلق من دون شرط عن العقل. فهو في موقفه من العقل مؤمن بضرورة استخدامه على صعيد العلوم الرياضية والطبيعية، وفي الرد على الفلاسفة أحياناً، وغالباً في الرد على الفرق الباطنية كما أشرنا من قبل إلى نزعته تلك.

وهو في هذا الخصوص قد استعان بالمنطق الأرسطي الذي سماه بالموازين. في محاجاته مع هؤلاء. وقد عمد الغزالي إلى تغيير أسمائها واستبدال مصطلحاتها، ليعيد تمثلها أو إعادة تنظيمها داخلاً ووفقاً لشروط الخطاب الديني الأشعري، ملحقاً إياها به. في الوقت الذي جابه بكل قوة الاستقراء التجريبي، الذي لا يورث يقيناً وإنما ظناً واحتمالاً وتخميناً في رأيه.

بيد أن هذا العقل يظل في جميع الأحوال، مرهوناً لديه في نشاطه بمعونة لا عقلية، فهو كما يقول: لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة، كما لا يهدي إلى الأدوية المعيدة للصحة» وقوله: إن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين

(٥١) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بوجيه، المعهد العربي للنشر - المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٢٧، ص ٢٥٢.

المشقي والمسعد»[٥٢] ويبت في شأن هذه المسألة على نحو حاسم بالقول: فيكفيك في منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبي (ص) ويفهمك موارد إشاراته، فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ولازم الاتباع فلا تسلم إلا به والسلام»[٥٣].

لقد أراد الغزالي في رده على الفلاسفة أن يظهر قصور العقل في الإلهيات وعجزه عن البرهان والخوض في مسائل ما بعد الطبيعة. وقد عبر هنري كوربان H. Corbin عن هذه الحقيقة بالقول: إن كل مجهود الغزالي هو أن يبرهن للفلاسفة أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء، وعلى أنه مكره على أن يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي»[٥٤].

فالحقائق والأحكام العقلية تظل صحيحة ويقينية إلى حد ما دون مرتبة الكشف والوحي، إذا ما عززت وارتهنت بالأخيرة. والغزالي بهذا المعنى «لم يهدم البناء الذي أقامه الفلاسفة على أساس العقل إلا ليدشن صرحاً جديداً على أساس الكشف الباطني والإلهام القلبي»[٥٥]. فهو مثلاً في رده على الفلاسفة أمثال ابن سينا وغيره، لم يهدم في فلسفاتهم سوى النزعة العقلية الأرسطية ليبقي على كل ما هو ديني ولا عقلاني. لقد خلص من كل ذلك بأن حرر العقيدة والفلسفة من العقل فأثقلهما بالقلب والإيمان.

إن المعرفة تظل زائفة وغير يقينية، إلا ما اقتصرت في تحصيلها على التأمل الجواني ومعطيات التجربة الباطنية، يقول: إن العلم اليقيني هو

---

(٥٢) - كريم عزقول، العقل في الإسلام، المعطيات السابقة، ص ١١٧، راجع.
(٥٣) - الغزالي، إحياء علوم الدين م الأول، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ص ٣١.
(٥٤) - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مادة الغزالي، المعطيات السابقة، ص ٣٩٩.
(٥٥) - د. جميل صليبا، الدراسات الفلسفية، ج الأول، جامعة دمشق، ١٩٦٤، ص ٧٤.

الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط»[٥٦]. إنه بهذا التحديد يعيد تداول مفهوم العلم على نحو خالف فيه ما أُجمع عليه منذ عهد أرسطو وحتى وقته ولاحقاً. رغم هذا فقد أدى الحماس بالبعض إلى حد اعتبار بعض المسائل الفلسفية في منظومة الغزالي المعرفية، ثورة في منهجيات العلم والفلسفة. ونعني بذلك مسألتي الشك والسببية بوجه خاص.

ويمكن القول: إن الشك الذي أخذ به الغزالي، يبدأ لديه حيث ينتهي خلفه التسليم بالحقيقة الأولى، الواضحة بذاتها. فهو لم يشك قطعاً ومنذ البداية في الموجود الأول، وإنما انحصر شكه - كما نفهم من المنقذ من الضلال - في الطرائق التي تقود إلى المطلق، وهي جزئياً الطرائق الفاسدة في فهم أمور الدين في عصره. حيث وجد نفسه مقوداً برغبة ميتافيزيقية إلى أن يبحث وراء هذا الاضطراب والتناقض الناشىء عن نوع من الوحدة والانسجام، الذي يؤمن له على الأقل نوعاً من الثبات التاريخي والاجتماعي. من هنا فقد سعى وعبر آليات عقيدية إلى الظفر. مما هو ضابط لحركة التغيير.

إن هذا الشك - اللاجذري - يفسره لنا أيضاً غياب الوعي النقدي التاريخي، الذي بمقتضاه يمكن تحديد حقل الاضطراب ونقده ومن ثم تجاوزه. وقد ظهر أنه فقد احتمالات وآفاق التحول، لذا لا بد من التسليم أولاً بقوة لا عقلية تسند إليها رغبة التغيير وإرادته، بقصد الخروج على هذا التخبط. والعلم بذلك مطلوب بالكشف وحسب، الذي هو بديهي ويقيني ولا يبقى معه أية إمكانية للريب والغموض والخطأ كما رغب الغزالي في تعريفه.

(٥٦) - الغزالي، المنقذ من الضلال، المعطيات السابقة، ص ٦٩.

ثم إن فعل التغيير هذا لا ينطوي على أية حتمية أو قانونية موضوعية، تاريخية أو طبيعية. على العكس من ذلك، يبدي الغزالي استعداداً للتخلص من كل سببية واقعية ليؤكد على مقاصد وأسباب غائية مطلقة تقبع خلف حركة التغيير. وهو على النقيض من تصور «هيوم» D. Hume للسببية «يؤمن بضرورة المبدأ القائل إن لكل سبب نتيجة ويعتبر كباقي المؤمنين بمبدأ السببية، العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة ضرورية، إلا أنه لا يعتقد أن هذه العلاقة الضرورية القائمة بين حوادث العالم المتعاقبة، بل بين كل حادث منها وبين الخالق ذي العلم والإرادة والقدرة، فالله في نظره، هو السبب الحقيقي الوحيد لكل حوادث الكون»(٥٧)، وهو كذلك موجود ووجوده فوق مستوى الشك لأنه ببساطة لا معقول.

هنا يظهر إذاً التأسيس اللاعقلاني للمعرفة والعلم، ليس التاريخي وحسب وإنما أيضاً الطبيعي. ولئن ظهرت المسألة على أنها لا واعية على الصعيد التاريخي والاجتماعي، فإنها ليست كذلك وبصورة دائمة على صعيد وعي العلم الطبيعي. فإلغاء السببية الطبيعية عند الغزالي لصالح التأكيد على السببية الغائية، تمثل مرحلة متقدمة ومتطورة من صعود اللاعقلانية في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، التي دشن بداياتها أبو موسى الأشعري وقد اكتسبت تتويجاً لها على يد أبي حامد الغزالي.

فهي تعني على الصعيد الطبيعي نفياً لفكرة القنونة في العالم وللضرورة الطبيعية، فلا حقيقة لهما. وإنما هي عادة نشأت في ذاتنا بفعل التكرار والتعاقب ولا تعني أن الحوادث تفيض عن مبادىء الحوادث، يقول الغزالي في شأنها «... إن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى يخلقها على

(٥٧) - كريم عزقول، العقل في الإسلام، المعطيات السابقة، ص ٧٤.

التساوق لا لكونه - الاقتران بين الأسباب والمسببات - ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل»(٥٨). وهو يلجأ بقصد التدليل على كل ما سبق إلى المعجزات والخوارق كانقلاب الكلب إنساناً والحجر ذهباً أو بالعكس، والماء ناراً أو النار ماء، وانقلاب الجرة إلى شجرة تفاح، أو خلق الزمان من دون مكان أو المكان من دون زمان... إلخ «فإن الله قادر على كل شيء... ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذرة بل ليس من ضرورتها أن تخلق من شيء»(٥٩)

ثالثاً - بدلاً عن الخاتمة:

يظل هاماً أن نلخص هنا أخيراً، الملامح الخاصة لقراءة الغزالي للفلسفة. كتب ابن طفيل في مقدمة «حي بن يقظان» عن الغزالي، يقول:

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها»(٦٠)

إن هذا الشاهد يفسر لنا جانباً من ذيوع وانتشار العقيدة الغزالية، فضلاً عن أنه يكشف عن طبيعة وخصوصية القراءة التي رصدها للنصوص المعرفية الأخرى، ومن ثم أسس لها. فهو في نسقه المعرفي لم يقدم منظومة معرفية متسقة وإنما طرح توليفة عقائدية تلفيقية وتوفيقية، اتسمت بالانتقائية والذاتوية. استمدها من انساق معرفية مختلفة، فهو إن كان أشعرياً بصورة خاصة في تصوره للنص القرآني بوصفه من صفات الذات الإلهية، فإنه لم يكن كذلك بالإجمال. وإن كان صوفياً في تصوره لغاية الوجود وفي طرائق

---

(٥٨) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، المعطيات السابقة، ص ٢٧٨.

(٥٩) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، المعطيات السابقة، ص ٢٨٤.

(٦٠) - ابن طفيل، حي بن يقظان، تقديم الدكتور ج. صليبا - ك عيادة، الطبعة الثالثة، جامعة دمشق ١٩٦٢، ص ١٤.

الوصول إلى اليقين، فإنه لا ينسجم كلياً مع ذلك في مستويات أخرى كما ألمحنا من قبل، «فهو على هذا الصعيد لم يتخلَّ إطلاقاً عن منهج المتكلمين والفلاسفة كما يزعم في المنقذ من الضلال»(٦١). كما أنه على صعيد الفلسفة يبدو أفلاطونياً أحياناً ليكفّر به أرسطو وابن سينا، وأرسطياً في حين آخر ليردّ بمنطقه على أصحاب البدع والفرق الباطنية بصورة خاصة.

ومثل هذا التصور لخصوصيته وطبيعة العقيدة الغزالية وقراءته، ينسحب كذلك وبقدر كبير على صعيد قراءته للفلسفة. كتب في بداية «مقاصد الفلاسفة» ممهداً لنقدهم: فرأيت أن أقدم على بيان... تهافتهم كلاماً وجيزاً، مستمداً على حكايات مقاصدهم، من علومهم المنطقية، والطبيعية، والإلهية، من غير تميز بين الحق فيها والباطل، بل لا أقصد إلا تفهم غاية كلامهم. من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد وأورده على سبيل الحكاية والإقتصاد مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم»(٦٢).

والواقع أن القراءة الخاصة تكشف لنا إن ما يدعوه الغزالي بـ «مقاصد الفلاسفة» ينطوي على قول مزدوج ملتبس، إنه يدل في وقت واحد على أن قراءة الغزالي لا تكتفي بتناول نصوص الفلاسفة ضمن سياقاتها، ودون نقد، وإنما هي أيضاً أكثر من قراءة صريحة، مجردة وواضحة في تعبيرها كما هي. بل ترتفع في حركتها إلى مستوى نقد بتأسيس على الاقتباس - كما هو واضح - والتدخل والانتقاء، وأخيراً التأويل الذي يهدف إلى صياغة مقاصد هؤلاء كما يفهمهما هو. وهذا الفهم هو الذي سيمهد ويؤسّس عليه النقد

(٦١) - د. نصر أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، المعطيات السابقة، ص ٢٤٦.

(٦٢) - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المعطيات السابقة، ص ٣١.

بوصفها منظومات متهافتة، ويحرك قراءته اللاحقة باتجاهاتها المحتملة. وهي تستمد وحداتها الاستراتيجية من منظومة مفاهيم وأوائل عقيدية قبلية، رغب لها الغزالي أن تكون الحكم والمعيار النظري والعملي لكل جهده.

إن وعينا لهذا الجانب من المسألة ضروري حتى لا يبدو الإقرار أو التمهيد الوظيفي، الذي يقدم به الغزالي نص «مقاصد الفلاسفة» - السابق - بريئاً بصورة خالصة. ويكفي مثلاً أن نتأمل في قول «مقاصد الفلاسفة» حتى نتبين أنه يفصح عن أغراض الغزالي ومصادراته القبلية المضادة للقول الفلسفي العقلي بصورة عامة، أكثر مما هو بنيته وانتظامه. فهذه الظاهرة - القراءة - ليست حيادية كفاية حتى نقتنع بأنها تمثل عرضاً مجرداً لآراء الفلاسفة، إذ إنها تخضع لإعادة إنشاء تتيح لها أن تكون حقلاً خصباً للنقد وللإفصاح عن مقاصده العقيدية. لنتفحص ذلك بصورة مشخصة، كتب في النص ذاته يقول: أعلم أن عادتهم جارية بتقديم الطبيعي ولكم آثرنا تقديم هذا -الإلهي- لأنه أهم، والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقاصدها، وإنما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه»[٦٣].

وهكذا ينتهي الغزالي إلى التدخل بوضوح في بناء وتنظيم النص الذي يعالجه من جهة إعادة عرضه وتوظيفه. إزاء ذلك نتساءل: هل يصح أن يعدّ الغموض - مثلاً - سبباً كافياً حتى نخضع النص لإعادة بناء منطقية وصياغة إشكالية كتلك؟.. ومن ثم نؤوله ونخضعه للنقد، بأن يسبق الإلهي الميتافيزيقي على الفيزيقي. إن المسألة فيما تبدو من خلال قراءة تاريخ الفلسفة، وبخاصة الأرسطية ومنظومة أرسطو الفلسفية بالذات، هي أعمق بكثير من التبرير الذي يتقدم به الغزالي ومن موقع مقدمات قراءته. لنقرأ

(٦٣) -الغزالي، مقاصد الفلاسفة، المعطيات السابقة، ص ١٣٣.

اعترافاً مذهلاً بكل ما سبق في نص عن «تهافت الفلاسفة» يخالف فيه ويناقض بشكل صريح ما قدم به نص «مقاصد الفلاسفة» يقول: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادفين المعترضين، ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة ... والمقصود تعجيز كم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم، وإذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الإطلاع عليه. ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله ... وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان»(٦٤).

دون كل ذلك، لعل الحكم الذي أطلقه «الفقيه الأشبيلي» عن الغزالي، ذو دلالة بالغة على هذا الصعيد، ويدلاً مناسباً يمضي بنا إلى ختام هذا البحث، قال الأشبيلي: إن شيخنا الغزالي ابتلع الفلاسفة كلهم، ثم لم يستطع أن يتقيأهم ...

المصادر والمراجع

١ - الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بوجيه، المعهد العربي للنشر - المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٢٧.

٢ - الغزالي، المنقذ من الضلال، تقديم الدكتورين: ج. صليبا. ك. عيادة، الطبعة الثانية، مكتبة النشر العربي، دمشق ١٩٣٤.

٣ - الغزالي، ميزان العمل، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، الطبعة الأولى دار المعارف،

(٦٤) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، المعطيات السابقة، ص ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١.

مصر ١٩٦٤ .
٤ - الغزالي، جواهر القرآن، المركز العربي للكتاب، دمشق دون تاريخ.
٥ - الغزالي، القسطاس المستقيم، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، بيروت - دمشق ١٩٨٦ .
٦ - الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، دار المعرفة، بيروت دون تاريخ.
٧ - الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثاني، المعطيات السابقة.
٨ - الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثالث، المعطيات السابقة.
٩ - الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الرابع، المعطيات السابقة.
١٠ - الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، المعطيات السابقة.
١١ - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١ .
١٢ - ابن طفيل، حي بن يقظان، تقديم الدكتورين: ج. صليبا. ك. عيادة الطبعة الثالثة، جامعة دمشق ١٩٦٢ .
١٣ - كريم عزقول، العقل في الإسلام، مكتبة صادر بيروت ١٩٦٤ .
١٤ - د. جميل صليبا، الدراسات الفلسفية، الجزء الأول، جامعة دمشق ١٩٦٤ .
١٥ - د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي بيروت، ١٩٩٠ .
١٦ - المستشرق جيب، بنية الفكر الديني في الإسلام، تصدير وتعريب د. عادل العوا، الطبعة الثانية، جامعة دمشق.
١٧ - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧ .

المجــلات

١٨ - مجلة الطريق، عدد خاص: حوار مع فكر حسين مروة، العددين ٢-٣، بيروت حزيران ١٩٨٨ .
١٩ - مجلة العربي، الكويت عدد مايو - أيار ١٩٩٦ .

* * *

أسرار عالم النبات

ندرة اليازجي

تعتمد هذه المقالة على كتب ثلاثة هي:

١- the secret life of plants- وهو موضوع المقالة .

٢- psychic discoveries- المكتشفات النفسية في روسيا . وهو دراسة موّسعة للأبحاث التي جرت في روسيا على الـ Bio-energy والبارابسيكولوجي وتجربة كيرليان .

* - ندره اليازجي : باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. من أعماله : «مدخل إلى المبدأ الكلي»

٣- the probability of the impossible «احتمال المستحيل»، وهو بحث موسع قامت به عالمة أمريكية لدراسة الطاقة الحيوية في الطبيعة والإنسان.

وتنقسم هذه المقالة إلى ثلاثة أقسام:

١- مقدمة مستفيضة تدور حول سرّانية حياة النبات.

٢- النبات والإدراك الحسّي النامي والمتطور E.S.P.

٣- النبات وقراءة الفكر.

نحن أبناء كوكب الأرض، نحيا مع الوردة التي نحبها كثيراً، ومع النبات الذي نعتبره هاماً لحياتنا وأساسياً لها. ولانبالغ ونحن نقول: إن النسيج أوالقاعدة الحقيقية للحياة البشرية، هو الغطاء الأخضر الذي يمتد على سطح أمنا الأرض. ويمكننا أن نضيف إلى قولنا مايلي: بدون هذه النباتات الخضراء، نعجز عن تحقيق الغذاء والتنفس. وتحت سطح كل ورقة خضراء، تنهمك آلاف آلاف الشفاه في عملية التهام ثاني أوكسيد الكربون وطرح الأوكسجين. وعلى هذا الأساس، نجد الأوراق التي تغطي سطح الأرض، وتبلغُ مساحتها ٢٥ مليون ميل مربع، منهمكة يومياً في تحقيق أوإنجاز معجزة التركيب الضوئي، وخلق الأوكسجين والغذاء للإنسان والحيوان.

يمكننا أن نقول: إننا نحصل على النسبة الكبرى من الغذاء، الذي يبلغ أربعمائة مليون طن، من النبات الذي يركّبه أويؤلفه من الهواء، والتراب ومن العون الذي يقدمه ضوء الشمس. أما النسبة الأقل، فهي تلك التي نحصل عليها من المنتوجات الحيوانية التي تستمدها، بدورها، من النبات. وهكذا، تكون أنواع الطعام، والمشروبات، والعقاقير والأدوية التي تُمد الناس بطاقة الحياة وتساعدهم على الاحتفاظ بالصحة الجيدة، هبة لنا تمنحنا إياها عذوبة التركيب الضوئي. وعلى سبيل المثال، نحصل على المواد النشوية، والدهنية، والزيوت، والشموع، والسيلولوز من السكر.

إذ تدرك الكائنات البشرية بفطرتها الاهتزازات والترددات الجمالية

الصادرة عن النباتات، الاهتزازات التي ترضيها روحياً، تدرك في النتيجة، أن أقصى درجات سعادتها تتحقق عندما تعيش وتحيا متآلفة مع الحياة النباتية. والحق، أن البراعم تمثل المتطلبات الأساسية أثناء الولادة، والعرس، والموت، وتحظى بالتقدير في الاحتفالات والمآدب. ويقدم الناس الأزهار والورود لبعضهم على نحو تعبيرات لرموز المحبة، والصداقة، أو على نحو إجلال، وتقدير وامتنان لمايبديه الآخرون من حسن الضيافة. ويزين الناس منازلهم بالحدائق الخاصة، ومدنهم بالحدائق العامة، وأوطانهم بالمناطق المحظورة لصيانة الغابات والمحافظة على النباتات. والحق، أن الغالبية من بني الإنسان يصفون الفردوس أو النعيم، إن كان في السماء أو على الأرض، وكأنه حديقة تملؤها النباتات الجميلة.

اعتقد أرسطو أن النباتات تمتلك أرواحاً، إنما لاتمتلك إحساسات. وظل معتقده هذا سائداً حتى القرن الثامن الميلادي. وفي ذلك القرن، أعلن كارل ڤون لينّه linne، الأب الأول لعلم النبات الحديث، أن النباتات تختلف عن الحيوانات والكائنات البشرية في عوزها أو افتقارها للحركة. وفي القرن التاسع عشر، وقف تشارلز داروين من إعلانه هذا موقف المعارض. وبرهن داروين أن كل جزء لولبي رفيع من النبتة المعرّشة تمتلك القدرة على الحركة المستقلة. وعبرّ داروين عن موقفه هذا في العبارة التالية: «تكتسب النباتات هذه القدرة وتبديها عندما تتوقّع منها الفائدة».

في بداية القرن العشرين، عرض راوول فرانْسة FRANSE، عالم البيولوجيا النمساوي الموهوب، رأيه الذي هزّ علماء الطبيعة من معاصريه؛ وأعلن فرانسه أن النباتات تُحرك أجسامها بحرية، وبسهولة ورشاقة تعادل حريّة وسهولة ورشاقة أكثر الحيوانات والكائنات براعة. وأضاف إلى إعلانه هذا مايلي: يتمثل السبب الوحيد الذي يحول دون الموافقة على هذا الرأي في أن النباتات تتحرك بسرعة أبطأ من سرعة الكائنات البشرية.

ذكر فرانسه أن جذور النباتات تختبيء وهي تُنقّب وتبحث عن

مسالك لها داخل التراب؛ وتتمايل البراعم والغصينات في دوائر محدودة؛ وتنحني الأوراقُ والإزهارات؛ وترتعش مع التغيّرات الطارئة؛ وتدور الأجزاء اللولبية الرفيعة من النبتة المعرِّشةعلى نحو باحث؛ وتبسط أذرعها الطيفية لتتحسّس بيئاتها وأوساطها. وأضاف فرانسه إلى ماذكره، قائلاً: إن كان الإنسان يعتقد أن النبات محروم أومجرد من الشعور والحركة فلأنه لايكلّف نفسه عناء مراقبته، ولايمنح نفسه الوقت الكافي لدراسته. ويؤكد فرانسه مايلي: لايخلو أي نوع من النباتات من الحركة. هذا، لأن النموّ، بأشكاله وأنواعه، يتمثل في سلسلة متصلة من الحركات. وعلى هذا الأساس، تنشغل النباتات على نحو دائم ومستمر بالانحناء، والانعطاف والارتعاش.

اكتشف بعض الشعراء والفلاسفة، أمثال غوته وشتاينر اللّذين قاما بمهمة مراقبة النبات أن النباتات تنمو في اتجاهين متعاكسين: اتجاه أول يشير إلى أنها تنقّب باحثة في التراب كما لوأنها تتوافق مع قانون الجاذبية، واتجاه ثان يشير إلى أنها تنطلق إلى الأعلى لتحيا في الهواء كما لوأن شكلاً من الأشكال المضادة أوالمعاكسة للجاذبية، هوالقدرة على الارتفاع بخفة، يجذبها أويسحبها.

لاحظ فرانسه كيف يعترش النبات المتسلّق، الذي يحتاج إلى دعامة أوسناد، باتجاه الدعامة الأولى. وإذا مانُقلت هذه الدعامة من محلّها، وجدنا أن الكرمة، على سبيل المثال، تبدل، خلال بضع ساعات، وجهة سيرها إلى الاتجاه الجديد. وفي هذه الحالة، نسأل: هل يستطيع النبات رؤية العمود؟ هل يتحسّسه أويستشعره بطريقة نعجز عن فهمها؟ وفي سبيل التوضيح نقول: النبات الذي ينمو في وسط تعويقات، ويعجز عن رؤية سند يُمكنه الاتجاه إليه، لابدّله وأن ينمو باتجاه دعامة مستترة دون أن يخطىء، ويتجنب المعضلة التي تخلو من التعويقات.

يقول فرانسه: تعرف النباتات أهدافها؛ وتستطيع أن تصمّم على تحقيق غاياتها: إنها قادرة على الإمتداد باتجاه تختاره، والبحث عن طريق

تشقه لتصل إلى ما تبغيه بأساليب عجيبة وسرانية يعجز الخيال عن وصفها.

وعلى الرغم من أن سكان المراعي - أوما أطلق عليه الهلّينيون القدامى مصطلح «الحياة النباتية» - يعلمون أن الحياة النباتية موجودة على نحو تجعلنا ندرك بأنها غير مزوّدة بالقدرة على الحركة، إنما يظهر أنها قادرة على إدراك مايحدث حولها في بيئتها أوفي وسطها، ومهيأة للتفاعل مع الحدث المحيط بحنكة تتجاوز الحنكة البشرية.

وعلى سبيل المثال، يستطيع نبات النّديّة sundew أن يلتقط ذبابة بدقة لاتخطىء. فهي تتحرك إلى الوجهة الصحيحة باتجاه الفريسة التي تسعى إليها. وتستطيع بعض النباتات الطفيلية التعرّف على أدق أثر تخلّفه وراءها رائحة الفريسة، والتغلب على كل العوائق لتزحف باتجاهها.

يمكننا أن نتساءل: هل هي مجرد صدفة أن نعلم أن النباتات تنمو لتتخذ أشكالاً خاصة، وتتبنّى أوتتكيف مع، خصوصيات الحشرات التي ستلقحها، فتُغوي تلك الحشرات بلون خاص وشذى مميز، وتكافئها برحيقها المفضل والمحبوب، وتبتكر أقنية أوقنوات خارقةً وآليةً خاصة بأزهار إقليمها، تصطاد بواسطتها نحلة لكي تخلي سبيلها عبر باب سحري عندما تكتمل عملية التلقيح؟

نتساءل: هل هي مجرد صدفة أوفعل منعكس أن نعلم أن النبات يطوّر بتّلاته وتويجاته ليقلّد بدقة أنثى ذباب معين، بحيث ينجذب الذكر إلى التزاوج معها، الأمر الذي يؤدي إلى تلقيح السَّحلية؟ وهل هومجرد صدفة أن نعلم أن الأزهار التي تتفتح في الليل تصبح بيضاء لتجذب الفراشات الليلية، إذينبعث منها شذى يزداد أريجه عند الغسق؟ وهل هو مجرد صدفة أن يُصدر الزنبق العفن رائحة شبيهة برائحة اللحم الفاسد في مناطق يكثر فيها الذباب؟ وهل هي مجرد صدفة أن نعلم أن الأزهار التي تعتمد على الريح للتلقيح التهجيني لاتفقد طاقتها في سبيل الظهور بمظهر الجمال والتميز بشذى أوبقدرة على جذب الحشرات، بل تظل منفّرة على نحو سلبي؟

وفي سبيل الدفاع عن ذاتها، تطوّر النباتات أشواكها، أوطعمها اللاّذع أوإفرازاتها الدبِّقة التي تلتقط الحشرات المعادية، وتقتلها. وعلى سبيل المثال، تتميز نبتة الـ mimosapudica الهيّابة بامتلاك آلية تكوّن رد فعل عندما تزحف نملة أودودة أوخنفساء صاعدة إلى جذعها باتجاه أوراقها الرقيقة. وحينما يلمس الدخيل غصناً أو جذراً ناتئاً يرتفع الساق، وتنطوي الأوراق على بعضها، فيضطر المهاجم إلى السقوط عن الغصن نتيجة للحركة غير المتوقعة، أويضطر إلى التراجع مذعوراً.

يتحدث بعض علماء النبات عن براعة النباتات وقدرتها على ابتكار أشكال بنائها أوتركيبها، ويؤكدون بأنها تتفوّق على عبقرية المهندسين من بني البشر. وعلى سبيل المثال، لاتستطيع البُنى التي يشيدها الإنسان أن تضاهي القوة الجاهزية للأنابيب الطويلة الفارغة التي تدعم أوتسند الأوزان والأثقال المذهلة لمقاومة العواصف المرعبة.

وبالمثل، تزداد الشجرة النامية باتجاه الأعلى قوة على نحو علمي، وذلك لتدعم الثقل أوالوزن الأكبر نضيف إلى ماذكرناه مايلي: تتقبّل النباتات التوجيه والاتجاه إلى المستقبل بوعي حسّي. فقد اكتشف الصيادون وساكنو الحدود في براري الميسيسيبي نبات دوّار الشمس، هو سيلفيوم لاسينياتوم silphium laciniatom، تشير أوراقه إلى ذراعي البوصلة. ويتميز نبات عرق السوس الهندي بحساسية بالغة لكل أنواع التأثير الكهربائية والمغنطيسية، الأمر الذي يدعو أهل المنطقة إلى الإستفادة منه كنبات صالح للطقس. واكتشف علماء النبات الذين وضعوها موضع التجربة والاختبار، أنها تصلح أن تكون وسيلة أوأداة للتنبؤ بالأعاصير، والزوابع، والهزات الأرضية والانفجارات البركانية.

يقول فرانسه: تمتلك النباتات التي تتفاعل على نحو مؤكد وعلى نحو متنوع بعض الوسائل التي تهيىء لها فرص الاتصال مع العالم

الخارجي. وتتماثل هذه الوسائل مع حواسنا البشرية، أوتتفوق عليها. ويصّر فرانسه على مراقبة النباتات وتسجيلها للأحداث والظاهرات التي يعرف الإنسان شيئاً – الإنسان المحتجز ضمن حدود نظرته إلى العالم، والتي تهيمن فيها المركزية الإنسانية التي تتكشف له على نحو ذاتي من خلال حواسه الخمس.

ولئن اعتبرت غالبية الناس أن النباتات لاإرادية الحركة ومجردة من الإحساس، لكن علماء النبات الكبار وجدوا أنها قادرة على التمييز بين الأصوات التي تسمعها الأذن البشرية، وبين أطوال موجات اللون، مثل الأشعة تحت الحمراء وفوق البنفسجية التي لاتراها العين البشرية. وتعد النباتات حساسة على نحو مميز لأشعة إكس وللتردد العالي للتلفزيون.

يقول فرانسه: يحيا العالم النباتي بكامله على نحو يستجيب لحركة الأرض وللقمر تابعه، ولحركة الكواكب الأخرى في نظامنا الشمسي. ويحتمل أن يحين اليوم الذي سيتأكد فيه العلماء بأن العالم النباتي يتأثر بالنجوم والأجسام الكونية الأخرى في الكون الواسع.

يستنتج فرانسه مايلي: إذا كان الشكل الخارجي للنبات يحافظ على وجوده كوحدة كيان واعٍ ضمنه، يُشرف على الشكل الكلّي، ووجود ذكاء، أوعقل، يوجه النبات من الداخل أومن الخارج.

انقضى أكثر من نصف قرن على تصريحات فرانسه الذي أكد أن النباتات تمتلك جميع الصفات المميزة التي تمتلكها الكائنات الحية، والتي تشتمل على رد الفعل العنيف على الإساءة، والامتنان الغيور والمتقد وعلى أنواع العطف والتقدير. والحق، أن تأكيداته وأحكامه ألّبت عليه المؤسسات التي هدمها تفكيره الجلي والواضح.

استطاعت الاكتشافات التي توّصل إليها علماء أفذاذ خلال الستينات من هذا القرن أن تجذب انتباه أبناء العالم وتطلب منهم التركيز على عالم النبات. ومع ذلك، لايزال المشككون يجدون صعوبة

التصديق باحتمال كون النباتات إشبينات في عرس زواج الفيزياء والمتافيزياء.

في الوقت الحاضر، يتوطد البرهان الذي يشير إلى أن الحلم الرؤوي الذي يتمتع به الشعراء والفلاسفة، يتمثل في حقيقة هي أن النباتات كائنات حية، تتنفس، وتتصل وتبلّغ... هي كائنات موهوبة بالشخصية وبصفات الروح المميزة. وعلى الرغم من أن العمى الذي أصاب بصيرتنا، والإصرار على اعتبار النباتات ذاتية الحركة، أي لاإرادية الحركة، إنما يبدو احتمال أن تكون النباتات مهيأة، ومستعدة، وراغبة وقادرة على التعاون مع البشر في الوظيفة الهرقلية لإعادة هذا الكوكب إلى حديقته، وخلاصة من القذارة، والفساد السياسي والتعفّن الذي دعاه الرائد الإيكولوجي الإنكليزي ويلسون كوبّتْ cobbeth «الكيس الدهني».

النباتات والإدراك الحسّي الزائد والمتطور E.S.P

أبدأ دراسة هذا الموضوع بالتحدث عن رجل يدعى كليف باكستر.

كان باكستر مسؤولاً عن العناية بحديقة مدرسة في نيويورك. وكانت تلك الحديقة تمثل أرضاً عجائبية تثير الدهشة. وكانت شهرته قد ذاعت بصفته أفضل خبير في البلاد يقيس الكذب بواسطة المقياس الكلفاني calvanometer

اكتشف باكستر أن النباتات كائنات تحس وتشعر. وعلى الرغم من رفض الادعاء بأنه اكتشف هذه الحقيقة، واعترافه بأنه كشف الغطاء عن معرفة سابقة منسية، لكن كشفه هذا أدّى إلى ردود أفعال قوية ومتنوعة في أنحاء العالم.

بدأ باكستر مغامرته في عام ١٩٦٦. وفي اندفاعه، قرّر وصل إلكترودات مكشاف الكذب بورقة نبات التّينيةDracaena الذي هو نبات مداري شبيه بشجرة النخيل، ومعروف بشجرة التين. وتركّز فضول باكستر

على معرفة ما إن كانت الورقة تتأثر بالماء المسكوب على جذورها؛ وفي حال تأثرها، أراد أن يعرف كيف تتأثر، والسرعة التي يتم بها التأثير.

بينما كان النبات يمتص الماء الصاعد عبر الساق، لاحظ باكستر، وقد أخذته الدهشة، أن المقياس الكلفاني لم يُشر إلى مقاومة أقل كما كان الأمر متوقعاً عبر الموصلية الكهربائية لنبات أكثر رطوبة. وعوضاً عن اتجاه الريشة على ورقة الرسم البياني إلى الأعلى، لاحظ باكستر اتجاهها إلى الأدنى.

يعد المقياس الكلفاني ذلك الجزء من كاشف الكذب. وعندما يتم وصله بكائن حي بواسطة أسلاك يمر فيها تيار كهربائي ضعيف، يسبب حركة الإبرة، أويجعل الريشة تخط على لوحة الرسم البياني، بحيث أنها تستجيب للصور الفكرية، وتسجل أدق الموجات المعبّرة عن الإنفعالات البشرية. وباختصار، يوازن الجسر المقاومة، بحيث أن الجهد المتعلق بالقوة الكهربائية الدافعة للجسد الإنساني، أو الشحنة الأساسية، يصبح أوتصبح قابلة للقياس وهي تتموج أوتتردد لإثارة أوتنبيه الفكر، أوالعاطفة أوالانفعال.

ذهل باكستر وهو يراقب شجرة التين وهي تبدي تفاعلاً شبيهاً بتفاعل صادر عن كائن بشري يَختبر تحريضاً أوتنبيهاً عاطفياً لفترة زمنية قصيرة. وفي ذهوله هذا، تساءل: هل يمكن للنبات أن يكشف عن عاطفة مكتومة؟

تتجلّى الإجابة عن هذا السؤال في الحديث المثير الذي أدركه خلال الدقائق العشر التي تلت التجربة، وترك بصماته على حياته.

أدرك باكستر أن الطريقة الأكثر تأثيراً لإحداث رد فعل أوتفاعل شديد في كائن بشري يؤدي إلى تسجيل قفزة فجائية في الكاشف الكلفاني تتجسد في تهديد سعادته أورفاهيته. وقرر أن يفجّر النبات بحدث مماثل: وضع ورقة من شجرة التين في فنجان قهوة ساخنة؛ وحمله على نحو دائم في يده. واكتشف أن الكاشف لم يظهر ولم يسجل رد فعل من أي نوع. ودرس باكستر الوضع لعدة دقائق. وعندئذ، قرر أن يتخيل أويتصور تهديداً أسوأ: سيحرق الورقة المتصلة بالإلكترودات. وفي اللحظة التي تصور أوتخيل

الشعلة في عقله. وقبل أن يتحرك للحصول على عود كبريت، لاحظ تغيراً دراميا في المخطط الاستشفافي على الرسم البياني آخذاً شكل اندفاع قوي للريشة المسجلة، ومتطاول إلى الأعلى. والحق، أن باكستر لم يتحرك باتجاه النبات أوالآلة المسجلة. وعندئذ، سأل نفسه: أيمكن أن يكون النبات قد قرأ الفكرة التي تخيلها على نحو خاطرة؟

عندما غادر باكستر الغرفة، وعاد إليها وهو يحمل عيدان كبريت، لاحظ أن اندفاعاً فجائياً آخر قد سُجل على الرسم البياني. وعندئذ، تأكد من أن تهديده بتنفيذ عملية الحرق كان السبب الذي أدّى إلى هذا الاندفاع والجيشان. وعلى مضض، استهل تهديده بحرق الورقة. وعندئذ، بدا له أن الورقة كانت قادرة على التمييز بين النية الحقيقية والتظاهر بإعلانها. وفي تلك اللحظة، تبادر إلى ذهنه أن يخرج إلى الشارع، ويصرخ قائلاً: النباتات قادرة على التفكير وعلى التقاط الافكار. وعوضاً عن ذلك، استغرق في تقصي الظاهرات ليتأكد من معرفة السرّ المتصل بتفاعل النبات مع أفكاره، ومعرفة الوسيلة التي من خلالها، يتم التفاعل أورد الفعل.

تمثّلت خطوته الأولى في التأكيد على أنه يراقب، أولم يعاين أي تفسير منطقي للحادثة. وتساءل: هل ثمة مايدل على وجود قدرة خارقة في النبات، وفيه، وفي أداة التسجيل الخاصة أوالاستثنائية؟

قام باكستر وأعوانه بدراسة أكثر تطوراً وعمقاً لهذه الظاهرة عقب اختبارهم لنباتات أخرى وأدوات أخرى في مناطق أخرى. ومع ذلك، راقبوا أولاحظوا النتائج ذاتها. وبالفعل، اختبروا تجاربهم على أكثر من خمس وعشرين نوعاً مختلفاً من النباتات والثمار، نذكر منها الخس، والبصل، والبرتقال والموز. واقتضت الملاحظات المتقاربة والمتشابهة اعتماد وجهة نظر جديدة للحياة تحمل في ثناياها دلالات وتضمينات هامة للعلم. ونتيجة لذلك، اشتد النقاش، واحتدمت المناظرة بين العلماء وأنصار البارابسيكولوجيا حول وجود الإدراك الحسّي النامي أوالمتطور

E.S.P.، بسبب صعوبة التأكيد على النتيجة البيّنة لظاهرة كهذه وهي تستهل طور حدوثها. وإن أفضل ماتحقق في هذا النطاق هو أن ماأنجزه هـ. ب. راين في تجاربه التي أجراها في اختبار الـ E. S. P.، وسعى إلى التأكيد على أن هذه الظاهرة تبدو له بأنها تحدث على نحو تصوّر أعظم مع الكائنات البشرية، دون أن تُعزى إلى الصدفة أو المصادفة.

بادىء الأمر، اعتبر باكستر أن قدرة النباتات على التقاط نيته أوعزمه بأنهـا نوع من أنواع الـ E. S. P.. وفي وقت لاحق، بدأ يرتاب في الصلة الحقيقية لهذا المصطلح مع ماتبديه النباتات. ولماكان الـ E.s.p يعني الإدراك الذي يقع فوق أو إلى مابعد تنوعات الإدراكات الحسّية الخمسة للّمس، والبصر، والسمع، والشم والذوق، وكانت النباتات لاتظهر أي دليل على امتلاك عينين، أوأذنين، أوأنف، أوفم أوامتلاك جهاز عصبي كما دلت بحوث علماء النبات منذ داروِن فقد استنتج باكستر وأعوانه أن إحساسها بالإدراك لابدّ وأن يكون أكثر أصالة وعمقاً.

قادته هذه النتيجة أوالاستنتاج إلى افتراض الحواس الخمس العائدة للكائنات البشرية عوامل محددة تقع فوق «إدراك أولي» أفضل، يحتمل أن يكون عاماً وشاملاً في الطبيعة ومشتركاً بين الكائنات. وعبّر باكستر، عن وجهة نظره، وهو يخلص إلى نتيجة مُرضية، بالعبارة التالية: «يحتمل أن تكون النباتات المجردة من العينين قادرة على الرؤية على نحو أفضل من قدرة الإنسان على الرؤية... الإنسان الذي يمتلك عينين». وأدرك أن الكائنات البشرية تتميز بإرادة الاختيار في نطاق الإدراك، أوالإدراك الضعيف، أوعدم الإدراك بالحواس الخمس الأساسية. وبهذا الصدد، كتب باكستر وهو يوجه ملاحظاته إلى الإنسان مايلي: «إن لم تُعجب بأي شيء، فبإمكانك أن توجه نظرك إلى اتجاه آخر أولاتوجهه أبداً. ولابد للفوضى أن تعم لو أن كل فرد ظل عالقاً بعقل فرد آخر طيلة الوقت».

في سبيل اكتشاف ماتشعر النباتات به أوتحس، تبّع باكستر مكتبه،

واستهل عمله بتأسيس مختبر علمي يليق بعصر الفضاء. وخلال الشهور القليلة التالية، حصل باكستر على رسم بياني، لكل أنواع النباتات. وبداله أن الظاهرة تتابع صعودها حتى لو تم فصل الورقة عن النبات، أوحتى لوقُلمت بحجم الإلكترودات. وتأكد له أن النباتات لاتتفاعل مع التهديدات الصادرة عن البشر فحسب، بل تظهر ردود أفعال للتهديدات التي لم تكن قد تشكلت أوصيغت كالظهور المفاجيء لكلب في الغرفة أوالظهور المفاجيء لشخص يقف منها موقف اللامبالاة، أولايكن محبة أوتقديراً لها.

يقول باكستر: في ظروف معينة، يمكن للنباتات أن تتناغم مع بعضها. وعندما تواجه الحياة الحيوانية، تميل إلى إلقاء انتباه أقل لما يمكن أن تكون عليه نبتة أخرى. ويضيف باكستر: «إن آخر مايتوقعه النبات هو الضرر الذي يسببه له نبات آخر. ومادامت الحياة الحيوانية تحيط به، فلابدّ له أن يتناغم مع هذه الحياة. فالناس والحيوانات كائنات قادرة على الحركة، ويمكن أن يتطلبوا المراقبة أوالضبط أوالتنظيم على نحو يقتضي العناية.

لاحظ باكستر كيف يكون رد فعل النبات الذي يتهدده خطر أودمار. ويتمثل رد فعله في دفاع عن ذاته بطريقة شبيهة بطريقة حيوان الأويوسوم الذي يتظاهر بالموت متى أحاق به الخطر، أوبطريقة شبيهة برد فعل الكائن البشري إما بالتظاهر بالموت أوبإغماءة عميقة. ولقد قدم باكستر الدليل على هذه الظاهرة على نحو درامي عندما قصده عالم فيزيولوجيا ليشاهد نباتاته، ويشهد على صحتها. لم تُظهر النبتة الأولى، والثانية، والثالثة، والرابعة، والخامسة رد فعل معيّن. وأخيراً، أظهرت النبتة السادسة مايكفي من رد فعل للبرهان على صحة الظاهرة.

ذُهل باكستر لنتيجة الحاصلة، وصمم على اكتشاف السبب الذي ترك أثره في النباتات الأخرى. ووجه باكستر السؤال التالي إلى عالم الفيزيولوجيا: «هل تسيطر عليك الرغبة بإيذاء النباتات؟» وأجاب عالم الفيزيولوجيا: «نعم، إني أضع نهاية للنباتات التي أضعها موضع التجربة

والاختبار. إني أضعها في فرن وأشويها أوأجمعها لأحصل على وزنها الجاف لأستفيد منه في التحليل».

انقضت خمس وأربعون دقيقة على مغادرة عالم الفيزيولوجيا لمختبر باكستر، وعادت النباتات إلى الإستجابة العفوية على الرسم البياني.

أراد باكستر أن يختبر قدرة النبات على الاحتفاظ بذاكرة، والكشف عنها في الوقت المناسب. وفي سبيل اختبار هذه القضية، ابتكر باكستر خطة بواسطتها يستطيع أن يتعرّف على القاتل المجهول لنبتة من نبتتين. وتطوّع ستة من أعوان باكستر المهتمين بالرسم البياني لكاشف الكذب، للقيام بالتجربة. وسحب كل واحد من المتطوعين الستة، وهم مغمضو العيون، ورقة كُتب على إحداها توجيهات لاقتلاع إحدى النبتتين الموجودتين في الغرفة، والدوس عليها، والقضاء عليها تماماً. وكان على المجرم المزعوم أن يقترف جريمته سراً. وكان باكستر وأعوانه يجهلون الفاعل، إذكان على النبتة الثانية أن تكون الشاهدة الوحيدة في الغرفة.

وصل باكستر النبتة الثانية الباقية على قيد الحياة بكاشف الكذب. وطلب من معاونيه المرور، واحداً تلو الآخر، أمامها. وبالدهشة، لاحظ باكستر كيف تحرك العدّاد بشدة عندما اقترب المتهم أوالمجرم الحقيقي. كان باكستر حذراً في إشارته إلى إمكانية النبتة أوقدرتها على تعيين المذنب، والكشف عن مشاعره. ولما كان المجرم المذنب يقوم بدوره لخدمة العلم، ولم يكن مذنباً بالمعنى الدقيق، فقد تبيّن أن النبتة قادرة على تذكر الفاعل، والتعرّف على مصدر الأذى المؤلم الذي حلّ بزميلتها.

في تسلسل متتابع لملاحظات أخرى، لاحظ باكستر ظهور علاقة خاصة، ووثيقة بين النبات المعتنى به، دون أن تتأثر هذه العلاقة الحميمية بالمسافة أوالبعد. وسجّل باكستر، وهو يستعمل «ساعة التوقيت التزامنية» استمرارنباتاته على التفاعل مع فكره واهتمامه بها من غرفة مجاورة، أومن الطرف الأقصى للقاعةالكبرى، أو، حتى من وجوده على مسافة بعيدة على

نحو تقريبي. وبالإضافة إلى ذلك، لاحظ باكستر قدرة نباتاته على التقاط وإظهار علامات إيجابية، وبيّنة ومحددة للاستجابة لدى اتخاذ قرار بالعودة من رحلة - لعل العلامات دلّت على الإرتياح أوالترحيب. واستنتج باكستر أن النباتات التي تتناغم مع شخص معيّن ومميز، تُظهر قدرتها على توطيد علاقة مع هذا الشخص، مهما يكن بعده أوقربه، أوإن كان موجودات وسط الآلاف من الناس.

لم يكن باكستر على علم بنوع من أنواع «الموجة الطاقية» التي تستطيع أن تنقل أوتحمل أفكار الإنسان أومشاعره الداخلية إلى النبات. وجرّب باكستر أن يضع نباتاً في وعاء رصاصي ليحول دون اتصاله بفكره أوبمايقع خارجه. ومع ذلك، لاحظ أن العائق المانع لم يَحل دون اتصال النبات مع الكائن البشري. واستنتج باكستر أن قناة الاتصال، أوالموجة الحاملة، تعمل إلى ماوراء الطيف الكهرطيسي. وبدا له أيضاً أن فاعليّتها تنطلق من الماكروكوزم انحداراً إلى الميكروكوزم.

حدث لباكستر أن جرح إصبعه أثناء قيامه بتجربة ما. ولاحظ أن النبات الذي كان يراقبه ويشرف على تسجيله على الكاشف قد أظهر رد فعل فجائي. وبدا له أن رد الفعل تلازم مع موت بعض خلايا إصبعه. وعندئذ، توضح له نوع التخطيط على الرسم البياني المرافق لوضع النبات الذي يشهد لموت النسيج الحي. واستخلص صديقه هوارد ميلر، الطبيب المختص بعلم الخلايا، من هذه التجربة وجود نوع من «الوعي الخلوي» العام والمشترك في هذه الحياة.

وفي سبيل اكتشاف هذه الفرضية، تحدث باكستر عن طريقة تتمثل بوصل إلكترودات بنقاعيات أوبحيوينات من كل أنواع الخلايا المنوية، نذكر منها، بشكل خاص، الدمّ والسائل المنوي. ولدى اختبار الخلايا المنوية على الكاشف، تأكد له حذاقتها وحكمتها، بحيث بدت قادرة على التعرّف على مانح أومعطي الدم، والتفاعل معه لدى حضوره، متجاهلة حضور

الذكور الآخرين . وأدرك أن مثل هذه الملاحظات تتضمن حقيقة هي أن نوعاً من أنواع الذاكرة الكلية والشاملة ينحدر إلى الخلية الفردية ، أووحيدة الخلايا ، بحيث أن الدماغ ، بالاستدلال ، مجرد أداة تنقل أوتحول ، وليس بالضرورة عضواً يختزن الذاكرة .

النبات وقراءة الفكر

انصب اهتمام شركة IBM على دراسة مفهوم الإبداع ، وإقامة حلقات بحث يشترك فيها المهندسون والعلماء . وكان مرسيل فوجل Vogel اول باحث كيميائي طرح على نفسه السؤال التالي : كيف أستطيع أن أعرّف الإبداع؟ وتمثّلت نقطة الانطلاق في البحث الذي كان على فوجل أن يقدمه عن السؤال الذي طرحه أحد أعوانه حول الفكرة التي ذكرها باكستر ، وهي : هل تملك النباتات عواطف؟

عندما أخذ فوجل يتأمل ماجاء في مقالة باكستر ، أدرك أنه يبحث في سر عميق . ولقد أدت قراءة هذه المقالة على الباحثين من الشباب إلى إثارة اهتمامهم ، واتخاذ القرار على إقامة الاختبار على النباتات . وفي ذلك المساء ، دعا أحد الباحثين من الشباب فوجل إلى قراءة آخر مقالة في مجلة popular election تشير إلى التجارب التي قام بها باكستر ، وتتحدث عن رسم بياني أوتخطيطي لجهاز يدعى psychoanalyser يلتقط ويسجل الأفعال الصادرة عن النباتات ويوضحها .

وزّع فوجل الباحثين إلى ثلاث مجموعات ، وتحداهم أن يعيدوا اختبار بعض الإنجازات التي حققها باكستر . وبنهاية حلقة الدراسة والبحث ، أعلنت المجموعات الثلاث عدم تحقيق أي نجاح . وبالمقابل ، استطاع فوجل أن يبلّغهم ، أثناء حديثه معهم ، بأنه استخرج نسخة مطابقة لنتائج معينة حصل عليها باكستر ؛ وتابع حديثه وهو يبيّن لهم كيف تتوقع

النباتات الفعل الذي يشير إلى أن أوراقها ستتعرض للتمزيق أوللإساءة، وإلى رد فعلها المؤلم لتهديدها بالحرق أوللاقتلاع. والحق، أن فوجل، كان، منذ طفولته، مهتماً بكل مايمكن أن يفسّر أعمال العقل البشري وظهوراته.

والحق، أن نظرية مسْمر التي تتحدث عن «سائل كوني» يؤدي توازنه إلى الصحة، ويؤدي فقدان توازنه إلى المرض، أذهلت فوجل على نحو خاص. وبالإضافة إلى ذلك، أعجب فوجل بأفكار كووّه coue المتصلة بالإيحاء الذاتي، وبالولادة بدون ألم وتحسين الذات. وأدهشته نظرية الطاقة النفسية psycho-Energy التي مايزها يونغ عن «الطاقة الفيزيقية».

توصّل فوجل، نتيجة لدراسة هذه الآراء والنظريات، الى القاعدة التالية: إن كانت «الطاقة النفسية» موجودة، فلابد أن تكون قابلة للاختزان والحفظ تماماً كأشكال الطاقة الأخرى. وتساءل في سرّه: بم تحتفظ هذه الطاقة النفسية؟ وعاد فوجل إلى التساؤل من جديد، وهو يلقي نظرة على الكيماويات الموضوعة على رفوف مختبره في مؤسسة، عن المادة الكيمائية التي يمكننا استعمالها لتخزين هذه الطاقة.

في مأزقه هذا، طرح سؤالاً على فتاة تدعى فيفيان، موهوبة بحدْس قوي، طالباً منها أن تزوده بمعلوماتها التي اختبرتها في نطاق عالم النبات. أجابت الفتاة، قائلة: قطفت ورقتين من زهرة Saxifrage، ووضعت إحداها جانب سريري، والأخرى وضعتها في غرفة الجلوس. وفي كل صباح، بعد استيقاظي من النوم، كنت أنظر إلى الورقة التي وضعتها جانب سريري، وأتمنى لها بإرادة قوية، الاستمرار في بقائها على قيد الحياة. ولم أكن أعير انتباهي إلى الزهرة الأخرى. وهاءنذا، أخبرك بما حدث:

«بعد انقضاء شهر، دعوت فوجل للمجيء إلى منزلي؛ وطلبت منه أن يحضر آلة التصوير لالتقاط صورة للورقتين. ذُهل فوجل لما رأى. كانت الورقة التي لم أعرها انتباهي مترهلة ورخوة. وأدرك أن لونها الطبيعي قد تحول إلى لون أسمر. وبدأت تتعرض للانحلال والفساد. أما الورقة

التي كنت أركز عليها انتباهي يومياً، فقد ظلت محتفظة بلونها الأخضر، ومتألقة بالحيوية تماماً كالورقة التي لم تمض لحظة على قطفها من الحديقة. وبدا لفوجل أن ثمة قدرة تتحدى القانون الطبيعي، وتُبقي الورقة في وضع صحيّ أجمل. وفي ذهوله، أراد فوجل أن يختبر تجربتي ساعياً إلى الحصول على النتائج ذاتها. وبالفعل، قطف أوراقاً ثلاثاً من حديقة مخبر الـIBM، ووضعها على صفيحة زجاجية قرب فراشه.

في كل يوم، قبل تناول فطوره، كان فوجل يركز نظره لمدة دقيقة على ورقتين، ويتأملهما بمودة ومحبة، راجياً استمرارهما في الحياة. وفي الوقت ذاته، تجاهل الورقة الثالثة. وخلال أسبوع، تحوّل لون الورقة الثالثة، التي تجاهلها، إلى لون بني، وذبُلت. وعلى غير ذلك، احتفظت الورقتان الأخريان بنضارة اللون الأخضر.

اقتنع فوجل بأنه يعاين قوة «الطاقة النفسية» وهي تنجز عملها وفعلها. وتساءل فوجل: إن كانت قوة العقل قادرة على احتفاظ الورقة بنضارة إخضرارها رغم انقضاء الزمن الكافي لذبولها، فما يمكن أن يكون تأثيرها على البلّورات السائلة؟ وبالفعل، كان فوجل يقوم بدراسة مكثّفة لهذه التجربة لصالح مؤسسة الـIBM. وأدرك فوجل انه كان قادراً، وهو في حالة استرخاء عقلي واستغراق داخلي، على الإحساس بفاعلية ماعجز عن اكتشافه ببصره في الحقل الميكروسكوبي. وإضافة إلى ذلك، استنتج أن التصميم المركّز يحدث نوعاً من «حقل الطاقة Field Energy».

في ربيع عام ١٩٧١، بدأ فوجل مرحلة جديدة لتجاربه. وسعى إلى معرفة ما إن كان يستطيع تعيين اللحظة الدقيقة التي تقيم فيها نبتة الـPhilodudron علاقة قابلة للتسجيل مع كائن بشري. وبعد أن وصل هذه النبتة مع الكاشف الكلفاني، وقف فوجل أمامها، وهو على أكمل وضع للاسترخاء، يتنفس بعمق، ويكاد يلمسها بأصابعه. وفي الوقت ذاته، بدأ بإغراق النبتة بعاطفة ومحبة فائقتين. وفي تلك اللحظة، لاحظ حدوث

سلسلة من الاهتزازات أوالترددات الصادرة على الرسم البياني . وأحس فوجل، على نحو تزامني، بدفقٍ طاقي على راحة يده منبعثاً من النبتة . وبعد انقضاء خمس دقائق تقريباً، شعر فوجل بأن النبتة قد أفرغت طاقتها بكاملها .

أدرك فوجل أن معلمي فن اليوغا، وبعض أنواع التأمل العميق، كما نجدها في مدرسة الـ Zen زن، لايعبأون بالمؤثرات المزعجة التي تحيط بهم أثناء استغراقهم في حالات تأملية عميقة . وعلم فوجل أن التخطيط الدماغي لأولئك المتأملين سجّل مجموعة من الموجات الدماغية، تختلف عن موجات أدمغتهم أثناء نشاطهم في حالة اليقظة . واتضح له أن التركيز الوعي الإنساني يصبح جزءاً متكاملاً تتوازن معه الدآرة المطلوبة لضبط النباتات وتنظيمها . هذا، لأن الإنسان قادر على إيقاظ النبات من سباته إلى الإحساس بالتخلي عن حالته الواعية العادية، وتركيز جزء إضافي واعٍ من عقله على الفكرة الموجّهة إلى النبات ليشعر بالسعادة، ويحسّ بأنه محبوب، ومبارك ومدعو إلى نموٍّ أفضل . وبهذه الطريقة، يتفاعل الإنسان مع النبات .

عندما سئل فوجل عن وصف دقيق ومفصل للعملية التفاعلية والتكاملية بين عقل الإنسان والنبات، أجاب :

أولاً- أسعى جاهداً لتهدئة الاستجابات الحسّية لأعضاء جسدي .

ثانياً- أصبح واعياً لوجود علاقة صميمة وحميمة بين النبات وبيني . عندما تتحقق حالة من التوازن بين القدرة الحيوية - الكهربائية Bioelectrical الكامنة لدى النبات ولديّ، لايعود النبات حساساً للضجة، ولدرجة الحرارة، وللحقول الكهربائية التي تحيط به، أوبالنباتات الأخرى . وعندئذ، يستجيب لي وحدي، لأنني أحدثت تناغماً بين نفسي وبينه على نحو فعّال ومؤثر - أويحتمل أنني أثّرت فيه نتيجة لتركيز عقلي عليه .

عندما دُعي فوجل إلى إلقاء محاضرات يُوّضح فيها نتائج تجاربه، قال : إنني على يقين من قدرة الإنسان على إقامة علاقة حوار مع النباتات .

هذا، لأن النباتات كائنات حية، حسّاسة ومتجذّرة في المكان. ويُحتمل أن تكون عمياء، وصمّاء وخرساء بحسب المفهوم الإنساني، لكنها، مع ذلك، تُعد أدوات حساسة إلى حدّ كبير، تصلح لقياس عواطف الإنسان. فهي تُصدر قوى طاقية مفيدة للإنسان، وباستطاعة الإنسان أن يشعر بهذه القوى. فهي تُغذي حقل قوى الإنسان الذي، بدوره، يُرجع حقل طاقته إليها. ولقد أدرك الهنود الأمريكيون هذه القدرات والقوى. وعند الضرورة، كانوا يذهبون إلى الغابات، ويضعون ظهورهم على شجرة صنوبر، على سبيل المثال، ويمدون أيديهم، ساعين إلى إنعاش أنفسهم وملئها من جديد.

يخلص فوجل إلى القول: توجد قوة حياةlife force، أوطاقية كونية، تحيط بكل الأشياء، تتخلّلها وتفعل فيها على نحو مشترك، بحيث أن النباتات، والحيوانات والكائنات البشرية تشترك فيها بخلفية واحدة. ومن خلال هذه الخلفية المشتركة، يتحد الإنسان مع النبات، أي أنهما يتكاملان مع وجود واحد. والحق، أن هذه الوحدة تسمح بتحقيق حساسيّة ودية ومتعادلة تتيح الفرصة للنبات والإنسان لأن تتداخل علاقتهما فحسب، بل تتيح الفرصة أيضاً لتسجيل هذه العلاقة عبر النبات على الرسم البياني. ويضيف فوجل قائلاً: يبدو الأمر على نقيض مايفكر به بعض العلماء الذين يحاولون التحقق والتأكد من أن التجريب الاختباري المبدع يعني أن المجرّبين الاختباريين يجب أن يصبحوا جزءاً من تجاربهم. ويؤكد فوجل عدم تفاعل النباتات مع بعض الناس، بمعنى أنها لا تتفاعل مع أفكارهم ونواياهم العدوانية أو المشككة. ويشدد فوجل على الخطأ الناشىء من التجارب المختبرة مع النباتات ومع أناس لاتُمدهم قدرتهم على إحداث تغيير أوتعديل في حالات وعيهم، وموجات دماغهم.

❊ ❊ ❊

التربية بين ضرورة السلطة ومجازفات التسلط

د. علي وطفة

يعلن بورديو Pierre Bourdieu في كتابه «العنف الرمزي La Violence Symbolique» عن الحضور المستمر والدائم للسلطة في الفعل التربوي. ويؤكد في هذا السياق أن السلطة وعنف السلطة يدخلان في صميم الفعل التربوي. يقول

(*) د. علي وطفة: باحث من سورية، دكتوراه في علم النفس، له عدة مؤلفات في العلوم النفسية.

بورديو «إنه لايمكن **لأي نشـاط تربوي أن يمـارس دون سلطة تربوية** وبالتـالي فإن القـول بوجـود نشـاط تربوي دون سلطة تربـوية يخالف منطق اللحظات السـوسيولوجية وهو أمر غير ممكن على الإطلاق»[١]. فالسلطة التربوية هي نفوذ قـائم على العنف الرمزي الذي يظهر بمثابة حق شرعي لفرض الرموز[٢]. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنه لايمكن للتربية أن تجري من غير سلطة **فالسلطة التربوية تكمن في أصل الفعل التربوي وتشكل منطلق وجوده**[٣]. وفي معرض الحوار مع هؤلاء الذين يتصورون لفكرة التربية من غير سلطة يمكن القول أن السلطة الحقيقية لايمكنها أن تدخل في أصل العقد النفسية عند الأطفال وإنما تنشأ العقد النفسية كنتيجة لغياب الحب الضروري لعملية نمو الأطفال وازدهارهم.

وفي هذا الصـدد يعلن دوركـهـايم Emile Durkheim في كـتـابه «الانتحار Le Suicide» عن ضرورة القسر الاجتماعي وأهميته في تكوين الشخصية، وهو القسر الذي يأخذ طابع السلطة الاجتماعية بالضرورة، والنظام الإجتماعي السائد بما ينطوي عليه من قيم ومعايير اجتماعية وثقافية، وهو في هذا السياق يؤكد على أهمية العقل الجمعي وضرورة تدخله بصورة واضحة في العمل التربوي.

وإذا كان دوركهايم قد أشار إلى أهمية القسر الإجتماعي في تكوين الشخصية المعاصرة فإن الانتربولوجيا المعاصرة تؤكد على أهمية النموذج

---

(١) - بيير بورديو: العنف الرمزي، بحث في أصول علم الإجتماع التربوي، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٤، ص١٨.

(٢) - بيير بورديو: العنف الرمزي، بحث في أصول علم الإجتماع التربوي، المرجع السابق، ص١٨.

(٣) - بيير بورديو: العنف الرمزي، بحث في أصول علم الإجتماع التربوي، مرجع سابق، ١٩٩٤

الثقافي Le Model في صياغة السلوك وتحديد شخصية الفرد[٤]. وهذا يتضمن ضرورة وجود السلطة كقوة تربوية في إطار النماذج الثقافية المعنية.

فالمجتمع يمارس عملية القسر الإجتماعي بصورته التربوية، عن طريق العقاب والثواب، في اكتساب الفرد أدواراً ومراكز اجتماعية محددة. ولابد من الإشارة في هذا السياق إلى وجود علاقة قوية بين المراكز والشخصية حيث يتضمن المركز بعض التصورات والقيم التي ستدخل كنمط سلوكي يندرج في إطار الشخصية ويحددها في آن واحد.

يقول هشام شرابي في هذا المجال: «السلطة قاعدة أساسية موجودة في كل العلاقات سواء أكانت سياسية (في المستوى الإجتماعي)، أو عائلية (بين الأب وأفراد الأسرة)، أو بين شخصين (حتى ولو في علاقة الحب) توجد هناك سلطة»[٥].

فالطفل الصغير عاجز عن تحقيق الاستقلال دون عون الراشد وسلطته، وعلى هذا الأساس يعلن «بيرتييه G. Bertier» «**أن قدراً معيناً من السلطة ضروري** لكي نوحي إلى الأطفال الشعور بالأمن **والطمأنينة، التي** من شأنها أن تحررهم في معركة الحياة ومغامراتها. فالطفل الذي يمسك بيد أبيه يشعر غالباً بقوة تؤيده أكثر من شعوره بقوة خارجية تضغط عليه»[٦].

وفي سياق آخر يعلن بورديو أن السلطة تشكل جوهر الحياة التربوية ويقول في هذا الصدد: «لايمكن لأي نشاط تربوي أن يتم دون واجبات

(٤) - Gilbert Durand, "Les grandes textes de la sociologie moderne, 1969 Bordas, Paris, P.80.

(٥) - هشام شرابي: التنشئة العائلية وأثرها في شخصية الطفل، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الطفولة في مجتمع عربي متغير، الكتاب السنوي الأول، الكويت، ١٩٨٣-١٩٨٤، (ص٦٧-٩٢). ص ٧٤.

(٦) - عبد الله عبد الدايم، التربية عبر التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٧٨، ص٥٢٦.

وعقوبات، فعندما تغمر المربيات الأمريكيات التلاميذ بالعاطفة والحنان والحب فهذا يعني أنهن يمتلكن أداة قمع مرهفة للسلطة تتمثل بإمكانية العدول عن الملاطفة أو التعاطف (. . .) وهذا لايقل كتقنية تربوية تعسفاً عن أي قصاص جسدي أو تأنيب مهين»[٧].

ويذهب كثير من المفكرين إلى أن أهمية السلطة التربوية على الفرد لاتقل عن أهمية التأثير الذي تمارسه القوى الفيزيائية، فنحن نعيش في جو من الأفكار والمشاعر الجمعية القسرية، التي لا نستطيع أن نغيرها بإرادتنا، وعلى مثل هذه الأفكار والمشاعر ترتكز الممارسات التربوية[٨]. لقد بين دوركهايم أن القوى التربوية والأخلاقية التي تمارس القسر على الفرد، وتغتصب طبيعته الإنسانية تجعله في الوقت نفسه عاشقاً لها ومتيماً بها[٩].

ويلاحظ دوركهايم من جهة ثانية أن كل نظام تربوي **ينطوي على فلسفة تربوية مضمرة**، وذلك يعني نظاماً من المفاهيم الأساسية والتي تلخص السمات الأكثر خصوصية في العمل التربوي، إذ ليس صحيحاً أننا نربي أطفالنا كما نريد نحن، فنحن مكرهون على اتباع **القواعد التربوية** السائدة في اطار الوسط الإجتماعي الذي نعيش فيه. وذلك لأن الرأي العام يتطلب منا أن نأخذها بعين الاعتبار، والرأي العام يشكل قوة أخلاقية، وبالتالي فإن السلطة التي تمارسها هذه القوة الأخلاقية التربوية لاتقل أهمية عن الإكراه الذي تمارسه القوى الطبيعية والمادية. ونحن لانستطيع إزاء القوة والفوقية التي تتسم بها القوة الأخلاقية للسلطة التربوية إلا أن نخضع لها[١٠].

(٧) - بيير بورديو: العنف الرمزي، بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، مرجع سابق، ص٢٥.

(٨) - إميل دور كهايم: التربية والمجتمع، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق، ١٩٩٦.

(٩) - إميل دور كهايم: التربية والمجتمع، المرجع السابق.

(١٠) - إميل دور كهايم: التربية والمجتمع، مرجع سابق.

وفي هذا المجال يرى المفكر الفلسفي أوليفيه ربول في كتابه فلسفة التربية، **أنه لايمكن للفعل التربوي أن يتم من غير سلطة تربوية ويرى أيضاً** أنه لايمكن لنا حتى أن نفهم الفعل التربوي من غير السلطة التربوية التي تسجل حضورها في جوهر هذا الفعل(١١).

يرى فريق من المفكرين الأحرار بأن التربية الأصيلة الحرة تبدأ فعلياً في ظل غياب السلطة، ولكن هذه المقولة تثير حفيظة علماء النفس والمحللين النفسيين الذين يعتقدون بأن السلطة تمثل ضرورة حيوية للكائن الإنساني ولاسيما في مرحلة الطفولة المبكرة(١٢).

وبين المطرقة والسندان، بين أنصار السلطة وأنصار الحرية، يمكن لنا أن نقول مع أوليفيه ربول، بأن العمل التربوي الأصيل، يتمثل في قدرة المربي على توظيف السلطة في خدمة التلاميذ والطلاب والأطفال. وهذا يتضمن العمل على استخدام السلطة من أجل تحرير الأطفال من إكراهاتها. وبالتالي فإن التربية وفقاً لهذه الصورة هي هذه التي تتجاوز السلطة التربوية وليست هذه التي تستثمرها.

ومن المناسب هنا الإشارة إلى عيوب التعميم الساذج لنظرية فرويد أو لأنصار التحليل النفسي الذين يعتقدون أن كل قهر أو إكراه يؤدي إلى ولادة حالات عصابية في داخل الجانب اللاشعوري، حيث يبدو لأصحاب هذه النظرية أن السلطة تتعارض مع الفردية وبالتالي فإن الخضوع يؤدي إلى انحلال الفردية أو الشخصية. ومع ذلك يمكن القول أن مثل هذه النتائج والتحفظات لاتجد ما يبررها إلا إذا كانت السلطة تمارس بصورة سادية وعلى نحو يغلب فيه جانب التسلط والطغيان.

(١١) - أوليفيه ربول: فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٦، ص٤٠.

(١٢) - Voir: Jacques Van Rillaer: L'agressivité Humaine, E. Pierre Mardaga, deuxième Edition, Liège, 1988, P34- 108.

وتأسيساً على المقولات الفلسفية التي أوردناها، **يمكن القول مع المفكر الفرنسي الكبير مالاريه Mialaret Goston بأن السلطة التربوية توجد في أصل الفعل التربوي، وبالتالي فإن رفض سلطة المربي يعد رفضاً للعملية التربوية برمتها**، ويترتب على الباحث في هذا السياق أن يأخذ بعين الاعتبار أهمية هذه السلطة وضرورتها في العملية التربوية قبل التوغل في مضامين وجوانب هذه السلطة(١٣).

فالتربية التي تقوم على أساس العقوبات السلبية نتاج لفعل مربين يريدون تعزيز السلطة التي يستمدونها من مركزهم، وهم يعزون لأنفسهم الإحساس بالتفوق والأهمية، وبالتالي فإن هذه السلطة التي ترتبط بمركز المربي يمكن أن تأخذ طابعاً شخصياً، حيث ينظر المربي إلى نفسه بوصفه يمتلك قوة شخصية وعلى هذا الأساس يمكن له أن يسرف في استخدامها وأن تتحول سلطته إلى مجرد تسلط أعرج(١٤).

ولكن غالباً ماينظر إلى السلطة التربوية بوصفها سمات لشخصية المربي، وهي سمات السيطرة على الذات والنزعة إلى تحقيق المساواة، وإمكانية تطوير وتفجير الطاقات والملكات التي توجد عند المتربي، وهنا يجري الحديث عن السلطة الشخصية للمربي، وهذه الطريقة في النظر إلى الشخصية تؤدي إلى إغفال بعض الجوانب التربوية لهذه المسألة، فالشخص الذي يملك مثل هذه الصفات يمارس سلطة تربوية بلا شك، ويمكنه أن يكون قدوة حسنة للمتربي، من أجل بناء شخصيته الذاتية ولكنه في الوقت نفسه وبناء على هذا التصور يمكن للسلطة التربوية أن تتحول إلى

---

(١٣)- Mialaret Goston: Vocabulaire L' éducation, L' éducation, P.U.F, Paris, 1979.

(١٤)- Mialaret Goston: Vocabulaire L' éducation, ibid.

مجرد تسلط ينحرف بالسلطة عن صراطها المستقيم. ومع ذلك كله لايمكن أن ننكر أن ممارسة السلطة الحقة تنبع من كفاءة المربي وقدراته العلمية والمعرفية، فالكفاءة العلمية تمنح صاحبها نوعاً من السلطة والنفوذ، ولكن على الأغلب نجد أن السلطة التربوية ترتبط بالتقاليد، أكثر مما ترتبط بالذكاء والكفاءات والإبداع(١٥).

وقد أكدبارسونز Talcott Parsons(١٦) بدوره على أهمية حضور السلطة التربوية في الحياة الإجتماعية: «إنّ تمثل الأدوار الإجتماعية يمثل انعكاساً لتأثير قوة غريبة على الإنسان، وهي قوة المجتمع الذي يرغم الفرد على أداء هذه الأدوار وخاصة هذه التي لاتناسبه والتي تقوده إلى الاغتراب(١٧)». ويقول دارندوف في هذا الصدد أيضاً مؤكداً أهمية القسر الإجتماعي في المجال التربوي ومنوهاً إلى نتائجه السلبية على الشخصية: «إن عملية تقبل الأدوار هي عملية فقدان دائم للشخصية Dépersonalisation تتحدد فيها حرية الفرد تحت رقابة المجتمع»(١٨).

إن شهادة مربين كبار مثل كوزينيه M. Cousinet وجاسون M. Jasson **تشكل أساساً للثقة وهما يمثلان المدرسة الليبرالية في التربية.**

---

(١٥) - Mialaret Goston: Vocabulaire L' éducation,ibid.

(١٦) - Talcott Parsons: Sociologue américain (Colorado Springs 1902- Munich 1979) Il considère, après Max Weber, que la sociologie est la science de l'action sociale (The Structure of Social Action, 1937). Il a développé une théorie structuro- fonctionnaliste (The Social System, 1951)Il a publié également Politics and Social Structures (1969), Action Theory and the Human Condition (1978).

(١٧) - ريناتا غوروفا: «مقدمة في علم الإجتماع التربوي»، ترجمة نزار عيون السود، دار دمشق، ١٩٨٤، ص١١٢.

(١٨) - ريناتا غوروفا: «مقدمة في علم الإجتماع التربوي»، المرجع السابق، ص١١٢.

كتب السيد كوزنيه في إطار الحديث عن تلامذته يقول «إن كل الأبحاث التي أجريت حول آراء التلاميذ في معلميهم تؤكد أن التلاميذ يعربون عن حاجاتهم إلى وجود السلطة وإلى الخضوع لها»(١٩).

لقد بينت الدراسة التي أجراها موكو G.Mauco، حول موقف الطلاب من مدرسيهم، أن الأطفال ينظرون إلى سلطة المعلم بوصفها قيمة شخصية، وأن النظام بالنسبة لهم يشكل أداة ضرورية بل هامة حتى عندما يكون النظام شديداً ومتصلباً. هذا وعندما **يكون المعلم جاداً قاسياً فإن التلاميذ يخافونه ولكنهم يخضعون له ويحبونه في الوقت نفسه**. وعندما يسعى المعلم إلى بناء المحبة فإن سلطته تكون رائعة والتلاميذ يخشونه ويخجلون منه. يقول بعض التلاميذ في معرض الحديث عن مدرسيهم مايلي:

- «كنت أتمنى دائماً أن يكون مسروراً مني وكنت حزيناً دائماً عندما لايكون راضياً عني (شاب ١٥ سنة).

- إن عصبية المعلم وغضبه الدائم يؤديان إلى رفض سلطة والاعتراض على العقوبة التي يقرها حتى لو كانت الأسباب معقولة ومشروعة.

- إنه لايفرض نظاماً لديه وهو يعلم من غير حرارة ولايبدي اهتماماً بالطلاب بل هو بارد وبعيد عنهم لاينظر إليهم على محمل الجدية.

- إنها لاتستطيع فرض نظام ونحن نظر إليها بشفقة ونحزن لها، وهي مع ذلك غير عادلة وتحاول أن تفرض النظام باستخدام أسلوب العقوبة وحرمان التلاميذ من الخروج.

- «هي باردة في معاملتها تصرخ دائماً وتضربنا، غير عادلة في عقابها، وفي مكافآتها النظام بالضرب وبالعقوبة (١٠ سنوات).

---

(١٩) Léon Michaux, La crise d' autorité parentale, Medcine et collectivité,- decembre 1963, N10.

- «أنا لاأحبها لأنها تتركنا نفعل مانريد ولاتعلمنا أشياء هامة أبداً، وهي لاتعاقب أحداً أبداً وهي بذلك ليست عادلة لأنها لاتعاقب أحداً لايوجد لدينا نظام والتلاميذ لايخافونها أبداً (فتاة ١٨ سنة).

يلاحظ أن الصورة الأخيرة بالغة الإيحائية، فالمعلمة ليست عادلة لأنها لاتعاقب أحداً والطفلة تعلن عن غياب العقوبة.

لقد درست مسألة السلطة أخيراً في مجال الخدمة الإلزامية الخاصة بالمراهقين، فكم مرة يوصف فيها صف الضباط المتسامحين بالضعف، وذلك لأنهم لايستطيعون الالتزام بوعود قطعوها على أنفسهم، **وعلى خلاف ذلك، يصبح الرئيس المرهوب محبوباً وذلك عندما تفلت منه إشارة تسامح في أحد الأيام.**

عندما يكون الطفل بعيداً عن سلطة الأم وحمايتها، فإنه يعيش في عالم من الخوف والقلق والتوتر، ويشعر بالقهر والضياع والضعف والجهل، ويبحث عن سلطة أخرى، تنأى به عن غوائل الخوف والقلق، تضمن له الحماية والأمن الضروريين لوجوده واستمرار نموه الطبيعي.

فالتربية تمتنع من غير سلطة، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يتم توظيف هذه السلطة واستثمارها[٢٠]؟ ومن المناسب هنا أن نبحث في الأهمية التي يمكن للسلطة أن تأخذها في عالم الراشدين والأطفال. وغني عن البيان أن السلطة التربوية الحقة هي هذه التي تعزز العلاقات العاطفية وعلاقات الاحترام، وتصون حقوق الطفل في امتلاك بعض الحرية في ممارسة أفعاله وأعماله، وضرورة الثقة والصراحة المتبادلة بين الطرفين.

تبين التجارب التربوية أن الشخص الذي ينال حب الطفل وتقديره هو الوحيد الذي يستطيع أن يؤثر في الطفل، وأن يعمل على تطوير ذكائه.

---

(٢٠) - بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، المعرفة الاجتماعية، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

فالطفل لايستطيع أن يفصل بين إعجابه وحبه، وهو لايمتلك القدرة النقدية الكافية لتنفيذ أسباب حبه وإعجابه، وهو يدين بذكائه إلى هؤلاء الذين أحبهم ويحبهم بالدرجة الأولى، وهو في الوقت نفسه يرفض كل تعاون مع الأشخاص الذين لايحبهم، ومع ذلك فإن المعلمين والمربين يجهلون غالباً هذه الحقيقة مع أنها واضحة جداً. ومن هذا المنطلق يمكن القول: إذا كان التسلط يتنافى مع مبدأ النمو والازدهار وبالتالي فإن السلطة العاطفية القائمة على مبدأ الاحترام والتقدير تشكل منطلق العطاء والنهوض بحياة الطفل نفسياً وروحياً.

ومع ذلك يمكن القول بأن السلطة التي تقوم على الحب والتقدير قد تؤدي إلى بعض المجازفات الضارة بشخصية الطفل وذلك لأنها غالباً ماتكون مشحونة بالذاتية، وهي تنطوي على مخاطر التداخل بين شخص المعلم وبين ماعليه، فالأطفال يبحثون عن شخصيات يعجبون بها ويتوحدون معها وغالباً ما تكون هذه الشخصيات هي شخصيات المعلمين والمربين.

يتحدث محمد جواد رضا عن السلطة العقلانية أو المعرفية ويرى «أن هذه السلطة تخرج لنا الإنسان العقلاني المبرأ من الخنوع أو الشعور بالتهديد والتعصب، وهو الإنسان الذي يأخذ بأسباب السلطة على نحو اختياري ويعمل هذا الشيء أو ذاك لأنه يعي الشيء الصحيح»[٢١].

وتلعب الأجواء العاطفية، التي تحيط بالطفل دوراً كبيراً، في تحديد الأشخاص الذين يختارهم الطفل للقيام بدور حمايته وتوفير الأمن له. وغالباً مايكون الأشخاص الذين يقع عليهم اختيار الطفل هم هؤلاء الذين يحيطونه بالمحبة والحنان. فالطفل يبحث عن المحبة التي يحتاجها، وعن

(٢١) -محمد جواد رضا: مداخلة مع هشام شرابي: التنشئة العائلية وأثرها في شخصية الطفل، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الطفولة في مجتمع عربي متغير، الكتاب السنوي الأول، الكويت، ١٩٨٣- ١٩٨٤ (ص٦٧ - ٩٢). ص ٨٣.

الأمن الذي يتوق إليه، وهو يجد هذا بالضرورة عند بعض المربين الذين يمتلكون القوة والقدرة التي يحتاجها الطفل لأمنه.

السلطة منبع الشعور بالأمن:

يبدو الشعور بالدونية منذ السنين الأولى من عمر الإنسان، وهو شعور سوي تماماً. فكل طفل يحس بالحيرة والعجز أمام القوى التي تحيط به. إنه صغير، ضعيف، يجهل العالم الذي لايحس به سوى إحساس غامض كل الغموض. **ولهذا السبب يبحث كل طفل عن الأمن قبل كل شيء ومن أجل الحصول على هذا الشعور يتوحد الطفل بأشخاص أقوياء يحيطون به فيستمد منهم الإحساس بالقوة الذي يولد مشاعر الأمن عند الطفل**. وفيما بعد يسعى الطفل إلى تأكيد ذاته وتعزيز حضوره الشخصي ويأخذ في البحث عن الأمن في ذاته بعد أن يمتلك القوة المناسبة حيث يجرب قواه ويستمد منها إحساسه الأمني. ولابد للتربية إذن من أن تتيح له الوصول بأسرع مايمكن إلى أن يثق بذاته. **فالتربية المثالية تقوم على إقصاء الشعور بالدونية**، بأقصى سرعة ممكنة، وعلى **قيادة الطفل نحو الثقة بقيمته الخاصة، وهذا يعني أن سلطة الكبار يجب أن توظف في عملية بناء مشاعر الأمن والقوة والقدرة عند الطفل**[٢٢]. وهنا تبرز السلطة بكل ماتنطوي عليه من سيماء القوة كأداة لعملية نمو الطفل سيكولوجياً ونفسياً بحيث تضمن له الإحساس بالأمن والقوة والثقة بالنفس. وعلى خلاف ذلك يؤدي التسلط إلى هدم هذه الطاقات والإمكانيات عند الطفل.

يكاد يتفق المربون على أن سلطة الراشد على الطفل فعل تربوي طبيعي وضروري وذلك أمر لايقبل المناقشة أو الجدل. والطفل نفسه يشعر

(٢٢) - بيير داكو: الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، ترجمة وجيه أسعد، سوريا، دمشق، الشركة المتحدة للتوزيع، ص٣١١.

بأهمية السلطة ويبحث عنها كضرورة حيوية لوجوده الإجتماعي. يلاحظ في المدرسة على سبيل المثال أن المعلم الذي يترك الأطفال وشأنهم يفعلون مايشاؤون ليس هو المعلم الذي يحظى بحب الأطفال بدرجة أكبر، فالأطفال يقدرون عالياً أهمية السلطة التي يمارسها الراشدون ويشعرون بالحاجة الماسة إليها. ويأتي هذا التقدير للسلطة نتاجاً طبيعياً لحالة الضعف الفيزيائية والنفسية وغياب النضج العقلي عند الأطفال: فوجود السلطة يلبي حاجة جوهرية عند الطفل حيث تضمن له الإحساس بالأمن الفيزيائي والعاطفي والانفعالي والإنساني.

وليس من الضرورة أن نلح على أهمية الأمن الفيزيائي ونعطيه بالمقارنة مع أهمية الأمن العاطفي والانفعالي عند الأطفال، فأكثرية الآباء حتى متوسطي الذكاء منهم يعرفون كيف يفرضون على أطفالهم قوانين الحياة الصحية وضرورة الحذر والوقاية من المخاطر التي تحيق بوجودهم الفيزيائي وبصحتهم. وإنه لمن المؤسف حقاً في كثير من الحالات أن يعتقد بأن مهمة التربية تتمركز في هذا الاتجاه وهم يجهلون أهمية بناء الأمن النفسي والعاطفي والأخلاقي عند الطفل، علماً بأن حاجة الطفل إلى مثل هذا النوع من الأمن هي الحاجة الأهم والأخطر. فالطفل يحتاج إلى الأمن الأخلاقي والعاطفي والإنساني وذلك من أجل المحافظة على التوازن الوجودي، وهذا هو هدف التربية الأساسي التي تطمح إلى تحقيق الرصانة الأخلاقية والتماسك الانفعالي عند الأفراد، وذلك من شأنه أن يؤدي إلى صون الواجبات الأخلاقية وصوغ القيم الإنسانية السامية(٢٣).

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أهمية مايسمى بالأمن الأخلاقي

(٢٣) -توماس بلاس: العنف والإنسان، ترجمة عبد الهادي عبد الرحمن، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠.

عند الأطفال، والذي يتمثل في توحد ذوات الأطفال مع نواميس الحياة الأخلاقية وقانونيتها. وهنا يبرز واجب المربين في نقل هذه القيم الأخلاقية وغرسها في نفوس الأطفال لتستقيم لهم حياتهم الإجتماعية والروحية. ومع ذلك فإن التعريف بالقانون الأخلاقي ليس كافياً بل يجب أن يوصل في وجدان الأطفال وأن يجسد في سلوكهم، فإرادة الطفل غير كافية وليست أكيدة، فهو يحتاج إلى عملية تدريب ومواظبة، ومن المؤسف أن مفهوم الواجب مايزال غامضاً في مستوى المؤسسات التعليمية، وأن التعليم لايقرن بين هذا المفهوم وبين السلوك المرغوب، وهنا تلعب سلطة المربي دوراً كبيراً في تطويق مفهوم الواجب في عمق الوجود الأخلاقي للطفل. وذلك من شأنه أن يشعر الطفل بقوة أنه يسير على طريق الرشد عارفاً أن الإرادة القوية الناجمة عن السلطة تعزز إرادته الشخصية في حالة الضعف والقصور.

إن حساسية الأطفال تفوق حساسية الكبار بشفافيتها وقابليتها للتأثر، فهي حساسة نشطة بريئة ونامية، وهذه الحساسية يمكن أن تكون بالغة ومفرطة جداً ومرضية أحياناً، ويمكنها أن تكون أكثر تأثراً بالحساسية، فالانطباعية والغيرة والأنانية هي مشاعر قد تخل بتوازن الطفل وتؤثر على حياته العائلية والأطفال يعانون إلى حد كبير وطأة هذه المشاعر.

وإذا كانت مشاعر الحب والصبر والحنان ضرورية من أجل حماية الطفل من هذه الاضطرابات، فإنه يمكن للسلطة أن تسهم بقسط كبير في إطار هذه العملية، فالسلطة تفرض على الطفل قواعد الحياة الصحية والفيزيائية والعقلية، وهي في الوقت نفسه تمنحه هذا الإحساس العميق بالثقة في قوة الراشدين وحمايتهم، ومع ذلك فإن ممارسة هذه السلطة يجب ألا تكون على حساب بعض أفراد الأسرة الآخرين، ويجب أن نعلم أن الحالة التي يحتكر فيها أحد أطفال الأسرة اهتمام السلطة الأسرية لوحده قد يخل بشروط الأمن الأخلاقي عند إخوته وأخواته في إطار الأسرة،

ولاسيما الأمن النفسي. إن مشاعر القلق والإحباط الناجمة عن الأثرة قد تؤدي إلى ولادة الحقد والكراهية بين الأطفال الأخوة وتنمي لديهم نوازع الصراع والمنافسة العاطفية الموجهة الى الأبوين، ومن هنا يترتب على الآباء أن يعرفوا كيف يوزعون حبهم واهتمامهم على أطفالهم بصورة عادلة وكيف يمكنهم أن يوجهوا طاقات أطفالهم نحو قيم جديدة، وتلك هي مسألة عدالة ولايمكن للعدالة أن تتحقق يوماً من غير حد أدنى من السلطة.

وفي هذا المجال يمكن القول أن التأهيل العقلي للطفل مرهون إلى حد كبير بانطباعات الثقة والأمن التي تسود في الأجواء التربوية، فالطفل ليس في مستوى القدرة على إبداء مشاعر الشك العقلي، والنقد المنهجي، ولكنه في مستوى التلقين والتعليم والاكتساب، وبالتالي **فإن التعلم النقدي لايمكنه أن يتم من** غير احترام السلطة العقلية للمعلم.

وتبين الملاحظات العلمية أن الأطفال والمراهقين الذين يعيشون في ظل آباء ضعفاء لايستطيعون الوصول إلى مستوى النضج السيكولوجي المطلوب للحياة الإجتماعية وهم بالتالي لايستطيعون فرض سيطرتهم في أغلب مواقف الحياة. ويلاحظ أيضاً أن أغلب الأطفال الذين يشعرون بضعف السلطة الأبوية يندفعون للانتماء إلى عصابة يقودها زعيم قوي يستطيع أن يعوض النقص في شخصية الأب الضعيفة.

السلطة والمحبة:

تشكل كل من المحبة والسلطة منطلقا نمو الشخصية عند الأطفال، ولايتعارض أحدهما مع الآخر في الجوهر، بل يتكاملان في عملية بناء الشخصية الإنسانية. فالسلطة الحقيقية لا توجد من غير محبة، وبالتالي فإن الاعتقاد بالتعارض الشمولي بين المفهومين فكرة خاطئة تقود إلى نتائج خاطئة. فإلغاء النظام والسلطة تحت ذريعة الخوف من النقص العاطفي يشكل واحداً من أهم الأخطاء التربوية ربما على الإطلاق.

وهذا ماتذهب إليه مدام ماريا مونتيسوري[٢٤] Maria Montessori حيث تعتقد بوجود تكامل بين النظام والسلطة وكلاهما يتضمن الحرية. فالمعلم الذي يأمر يجب عليه أن يلجأ بالضرورة إلى معايير توجيهية ذات طابع إكراهي. وتبين منتسوري بأن المحبة من غير سلطة هي نشاط عاطفي زائل، وبالتالي فإن السلطة من غير محبة ضعف من غير مستقبل، وهذه المقولة تستند إلى معطيات علم نفس الطفل الذي بين لنا الأساس العميق لهذه المقولات[٢٥].

فالتربية لاتقوم على أساس التسلط بل على أساس السلطة المؤسسة على قيم الحب والذكاء، والحياة من غير الغفران والتسامح تتحول إلى صراع من أجل بقاء الشخصية، لقد علمنا الذكاء والحب أن التربية لاتكمن في السلوك السلطوي وذلك وفقاً للطريقة التقليدية. إن احترام الحرية الداخلية للفرد يجب أن تشكل المنطلق الأساسي لممارسة السلطة التربوية وهي السلطة التي تبدو على غاية من الأهمية من أجل الفعل التربوي.

يرى فاخر عاقل أن القسوة المفرطة تحرم الطفل من حقه الطبيعي في الحب والحنان والعطف، والإنسان كما هو معلوم مخلوق فطري يحتاج لأن يحب وأن يحب، وكل من لايتيسر له قضاء هاتين الحاجتين مخلوق يشعر بالنقص ويفتقد أمرين على غاية من الأهمية لتحقيق اتزانه العاطفي والعقلي والنفسي. وهو في المقابل يحذر من مخاطر التطرف الليبرالي في

---

(٢٤)- Maria Montessori: Médecin et pédagogue italienne (Chiaravalle, prés d' Ancône, 1870- Noordwijk, Pays- Bas, 1952. Elle est l'auteur d'une méthode destinée à favoriser le développement des enfants par la manipulation d'objets, de matériels et par le jeu et la maîtrise de soi (Pédagogie scientifique, 1909).

(٢٥)- Léon Michaux: Les Jeunes et l'autorité, P.U.F., Paris, 1972.

تربية الأطفال والتسامح بلا حدود معهم، وهو يعتقد بأن فيض التسامح، يؤدي إلى نتائج سلبية لاتقل خطراً عن هذه النتائج التي يؤدي إليها التسلط والقسوة المبالغ فيها في المعاملة، فالطفل يحتاج إلى سلطة ترشده إلى الصواب وترده عن ارتكاب الخطأ، وتردعه بالعقوبة إذا لزم الأمر(٢٦).

والطفل يدرك جيداً طبيعة هذا التأثير الدفاعي والوقائي الذي تمارسه السلطة التربوية، وهو في كل الأحوال ليس جاهلاً إلى حد كبير بما يجري حوله، فهو يدرك أن السلطة هي عطاء حب ودفق محبة، إذا كانت في مكانها الصحيح. فهي تسعى لحماية الطفل وتحقيق نمائه وتفتحه.

وتكمن الإشكالية كما نعتقد في ضبابية مفهوم السلطة وعدم القدرة على اكتناه مضامينه الإنسانية والإجتماعية، فممارسة السلطة لاتعني في كل الأحوال تسلطاً. وهذا يعني أن ممارسة السلطة أمر يحتاج إلى ذكاء وخبرة. فالسلطة لاتعني القهر بل هي يقيناً عنصر جوهري في عملية الحب والتسامح(٢٧).

السلطة والعقوبة:

ينطوي مفهوم السلطة الذي يعبر عن القدرة على التأثير والقيادة والمنع على مفهومين أساسيين يمثلان نوعين من الممارسة المختلفة. يمكن في البداية الإشارة إلى السلطة الشرعية وهي السلطة التي تنال تأييد القانون الذي يمنحها إمكانية وواجب إنزال العقاب، فهي هنا السلطة التي تمثل القانون وتمارس على المواطنين لحمايتهم وتأمين شروط وجودهم الإنساني والإجتماعي(٢٨).

(٢٦) - فاخر عاقل: أصول علم النفس وتطبيقاته، الطبعة ٣، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨، ص٢٠٣.

(٢٧) - جالبريث، جو كينيث: تشريح السلطة، ترجمة عباس حكيم، مؤسسة كورجي، دار المستقبل، دمشق، ١٩٩٥.

(٢٨) - برنو - فيليب و آلان بيرو، أدمون بلان، ميشيل كورناتون، فرانسوا لوجاندر، بيير فيو: المجتمع والعنف، ترجمة الياس زحلاوي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٥.

وعلى خلاف السلطة الشرعية يمكن الإشارة إلى نوع آخر من السلطة العفوية والتلقائية التي تحددها المشاعر وتنبع من صلب العواطف والتي تسجل حضورها بعيداً عن نواميس العقاب والقوة. هذه السلطة تنبع من مشاعر الناس وقناعاتهم واعتباراتهم الخاصة. ويلاحظ في هذا السياق أن الزعيم يحظى بأهمية أكبر كلما كانت سلطته تميل إلى أن تقوم على أساس الاعتبار والتقدير. وهو غالباً مايحكم عليه بأنه جدير بذاته وجدير بهؤلاء الذين يمارس عليهم سلطته.

فالسلطة الشرعية تقوم على أساس القوة وبالتالي فإن القوة تمارس على الناس وليس على الأشياء المادية. ولكننا عندما نريد أن نفرض إرادتنا على الطبيعة يجب علينا في البداية أن نحترمها، وأن ندرسها وأن نتعامل معها بصبر وبأساليب ذكية بارعة. ولكن عندما نحاول أن نناهض قوانين التوازن في الطبيعة، سنواجه صعوبات وتحديات ليست في الحسبان. إن غيوم الغبار والتلوث البيئي يطرح نفسه، استجابة الأرض ضد الاستخدام غير المتوازن لموارد الأرض، وهذا المثال واحد من البراهين التي تقول بأنه لايمكن لنا أبداً أن نسيطر على الطبيعة إلا إذا خضعنا لها، ونحن عندما نفرض إرادتنا بالقوة على الكائنات الإنسانية الذكية فإننا ندفعها إلى دائرة السلبية والتمرد[٢٩].

فالسلطة المفروضة التي تعتمد على القسر تجعل الخاضع لها سلبياً، وهي في هذه الحالة عامل قهر ونظام وليست أداة تعمل على بقاء الإنسان وتطوره، فالقانون وفقاً لهذه الرؤية يعمل على إنزال العقاب بالمجرمين وحماية الحقوق الشرعية ولكنه من هذه الزاوية لايعمل على تحقيق النمو الأخلاقي أو الإجتماعي أو بناء الذكاء. وإذا كانت التربية بحث عن التقدم والبناء فإنها لاتتوافق مع مفهوم السلطة التي تعتمد مبدأ القسر. وهنا يترتب على السلطة التربوية أن تكون صورة أخرى وحالة أخرى مختلفة.

---

(٢٩) - جالبريث، جو كينيث: تشريح السلطة، مرجع سابق.

فالعقوبات التي يمارسها المربي يجب أن تكون متوازنة وعقلانية وصادقة فالتهديد الذي لايعزز العقوبة يكون مؤذياً، وذلك هو حال إيقاع العقوبة من غير إنذار أو تهديد مسبق. فالطفل يفسر المبالغة في التساهل معه ضعفاً من قبل المربي، أو بأنه شكل من أشكال اللامبالاة، فالتساهل كما يقول بيير فيبر Pierr Veber الصورة القائمة لمفهوم اللامبالاة. والطفل لايخدع بالسلطة والشدة المزيفة، فهو قادر على اكتشاف هذا الضعف واستغلاله، ولاسيما عندما يشعر بانعدام الأمن، وذلك لأنه لايعتمد بالضرورة إلا على من يمتلك القدرة على الصمود والمقاومة. ومن هنا يجب على المربي أن يستوحي جانب الموضوعية في عمله حيث يستوجب عليه أن يمتلك زمام نفسه وأن يدرك مناحي ضعفه وقوته جيداً، ذلك لأنه ومن أجل الحكم على الآخر يجب أولاً الحكم على الذات. هذا ويعاني المربي من وجود عدد كبير من الوساوس السلبية المؤذية. وهنا يترتب على المربي الجيد أن يواجه الصعوبات والمشاعر لا أن يتجنبها.

وتتجلى هذه الأشكال الخفية لضعف السلطة في تزايد درجة العنف والتي تتجسد في انفجارات الغضب، ويعود ذلك إلى تربية سيئة تلقاها المربون أنفسهم من مشاعر النقص والدونية والشعور بالذنب في مرحلة مبكرة من أعمارهم، وهذه المشاعر تعمل مجتمعة على إضعاف سلطة المربي وإلى فقدانه للصبر وابتعاده عن التسامح.

ويلعب ضعف النظام دوراً سلبياً كما هو الحال في إسرافاته، ولايتأتى ضعف السلطة على أساس موت أحد الوالدين، أو غيابهما عن المنزل بسبب المرض أو بسبب آخر، بل ينجم عن أسباب أخرى تتمثل في انحلال العائلة، وفي التناقضات التي توجد في داخلها، أو الصراعات التي تقوم بين الوالدين، ويتبدى هذا الضعف بدرجة واضحة بعد حالة الطلاق التي قد تحدث بين الوالدين وذلك لأن كل واحد من الوالدين

يعمل بكل مايملك من طاقة في هذه الحالة ليحظى على حب أبنائه وعطفهم بدرجة أكبر من الآخر.

ويرتدي ضعف المربين غالباً لبوس التسامح والطيبة، واستعراض مفاتن التربية الحديثة والإعجاب بمقولاتها. ولكن التربية الحقة كما يذهب أغلب المربين هي هذه التي تستطيع أن تكون معتدلة وتحافظ على الحد الوسط الفاصل بين التسلط والخضوع. ويمكن القول في هذا الصدد أن الاعتدال التربوي يبقى طموحاً تربوياً لاحدود لأهميته.

لايجهل أحد أبداً الأهمية الكبيرة التي يحتلها مفهوم العدالة في نفوس الأطفال والمراهقين. ولكن ماذا يعني بالعدالة في هذا السياق؟ عندما يجري العمل على تحديد معنى العدالة يتوجب على الباحث أن يأخذ هذا المفهوم في سياق الدلالة التي يعنيها للأطفال والتي تتباين بتباين طباعهم وسماتهم الشخصية.

يعتقد مجنون العظمة بأنه يشكل مركز العالم، والعدالة. بالنسبة إليه تعبير عن طموحه ورغباته إذ لايجب أبداً أن نرفض له أي طلب أو رغبة، وعلى خلاف ذلك يتبدى مفهوم العدالة بالنسبة لهؤلاء الذين يشعرون بالدونية والنقص.

وبين الطرفين بين مشاعر الدونية ومشاعر العظمة يأخذ الشباب والأطفال مواقعهم المتدرجة من مفهوم العدالة. ويشكل مفهوما العدالة والظلم منطلق الشباب والأطفال في الثورة أو في الخضوع، فلعبة الحياة بالنسبة إليهم لها قوانين يجب أن تحظى بالاحترام، وهي لعبة يؤدي الخروج على قوانينها عقاب التبخيس والازدراء.

فالأطفال يطالبون مربيهم باستيفاء هذا الكمال والنضج الذي ينقصهم، وبالتالي فإن التعبير عن هذا النضج يبدو لهم ضرورياً، ولذا فإن السيطرة على الذات هنا تبدو ضرورة جداً من أجل السيطرة على الآخرين،

ولكن أكثر المربين يرفضون هذا الاتزان وذلك عندما يسرفون في التعبير عن مشاعرهم إزاء طلابهم بطريقة لاتتوافق مع الرغبة الحقة في توجيه الآخرين، أو في توجيه الذات، وهنا بالذات يكمن سر القضية وجوهرها.

الآثار التربوية والنفسية لمجازفات التسلط التربوي:

ينطلق التسلط التربوي من مبدأ **العلاقات العمودية، التي تسود في إطار الأسرة أو المجتمع والحياة السياسية بصورة عامة، وتأخذ هذه العلاقات طابع الإكراه والقوة، وتتجلى في صور العنف بأشكاله النفسية والفيزيائية والجسدية**، هذا ويأخذ التسلط طابع الممارسات القمعية والإرهابية والعدوانية وغير ذلك من الممارسات التسلطية.

وينطلق السلوك التسلطي من واقع يتمثل في **التباين الكبير في القوة** والمقدرة بين المربي والأطفال، في مختلف المستويات العقلية والنفسية والجسدية. وهذا من شأنه أن يعطي للطرف الأقوى دائماً القدرة على ممارسة السلطة، والتأثير على الطرف الأضعف، **الذي يتمثل في الأطفال** والناشئة والتلاميذ.

لقد سبق لدوركهايم أن وصف في كتابه التربية والمجتمع هذه العلاقة بين سلطة الراشد وضعف الأطفال بالعلاقة السحرية أو المغناطيسية حيث تكون فيها وضعية المتعلم شبيهة بوضعية المنوم المغناطيسي[٣٠].

ويأخذ التسلط طابع العنف بأشكاله المختلفة الرمزية والنفسية والمادية، ويتأسس على حواجز نفسية وتربوية كبيرة تقوم بين أطراف العملية التربوية في الأسرة والمدرسة؛ حيث لايسمح للأطفال في المدرسة

---

(٣٠) - إميل دوركهايم: التربية والمجتمع، ترجمة علي وطفة، دار معد، ط٥، دمشق، ١٩٩٦، ص ٨٦

أو الأسرة بإبداء آرائهم أو توجيه انتقاداتهم[٣١]. ويقوم التسلط التربوي على أساس مجموعتين من الفعاليات أو العقوبات:

- تشمل المجموعة الأولى أساليب القمع النفسي مثل: **الإزدراء والإحتقار والإمتهان والسخرية والتهكم والتبخيس وأحكام الدونية والتخويف والحرمان.**

- تضم المجموعة الثانية أساليب العقاب البدني والفيزيائي مثل: الضرب بأشكاله المختلفة وبأدواته المتنوعة والحرمان والسجن والمنع[٣٢].

وفيما يتعلق بطابع القيم والمفاهيم السائدة في أجواء الأسر المتسلطة، تبرز قيم: العنف والإكراه والقسر والخضوع، والعلاقات العمودية، وغياب قيم المودة والتفاهم والحوار والمحبة وعلاقات التجافي القائمة على مبادىء التباين بين أطراف هذه العلاقة. فالعلاقات القائمة في بيئة التسلط هي علاقات قوامها مركب العلاقة بين الكبير والصغير، بين القوي والضعيف، بين السيد والمسود، بين الغالب والمغلوب، بين الآمر والمأمور، وذلك كله دون وجود حدود وسطى لطبيعة التطرف في هذه العلاقات القائمة بين أفراد الأسرة[٣٣].

وغالباً ماتسود في هذه الأوساط التربوية المتسلطة العلاقات التي تفتقر إلى الحب والحنان، والدعم النفسي والتفاهم، والحوار بين المعلمين والمتعلمين، وبين الآباء والأبناء؛ فمناخ التسلط يتميز بهيمنة التنافر العاطفي

(٣١) - انظر: أحمد محمد مبارك الكندي: علم النفس الإجتماعي والحياة المعاصرة، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٩٢.

(٣٢) - انظر: أحمد محمد مبارك الكندي: علم النفس الإجتماعي، المرجع السابق..

(٣٣) - انظر: حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

وأساليب التعنيف وانفعالات الغضب والعدوان ونزعة القوة والقهر، حيث يفرض الآباء على الأبناء أنماط سلوكهم وأنماط تفكيرهم[٣٤].

وغالباً ماتعتمد العقوبات النفسية التي يكون أثرها أكثر خطراً من آثار العقوبة الجسدية في التأثير على شخصية الطفل وهدمها. ومن الأساليب النفسية المعتمدة في تربية التسلط أساليب التحقير والازدراء والتوبيخ، فبعض الآباء والأمهات يبحثون عن أخطاء الطفل ويبدون ملاحظات نقدية هدامة لسلوكه، مما يفقد الطفل ثقته بذاته، ويجعله متردداً في أي عمل يقدم عليه خوفاً من حرمانه من رضا الكبار وحبهم.

ويعامل بعض الآباء أطفالهم بروح القسوة والتعسف ظناً منهم أن هذه القسوة تصلح من شأنهم وحالهم، وهم لايعرفون بأن ذلك يفقد الطفل تدريجياً أهم مقومات تكامله النفسي ونموه الانفعالي والعقلي[٣٥].

شروط إعادة إنتاج التسلط:

غالباً ماينتمي الآباء المتسلطون إلى بيئة تربوية متسلطة وإلى أسر متسلطة تمارس العنف والإكراه في العملية التربوية. **وهم تحت تأثير هذه التربية مشبعون إلى حد الثمالة بقيم التسلط وممارساته ومفاهيمه وقيمه ولذلك فإن هذه الممارسات تنبع وتتدفق عفوياً من دواخلهم[٣٦]**. فالجانب اللاشعوري مشبع بالميول العدوانية النازعة إلى ممارسة التسلط والإكراه. وهذا يعني أن العنف والتسلط والإكراه الذي يعيدون إنتاجه هو جانب أصيل

---

(٣٤) - مجموعة من المؤلفين: الصحة النفسية للطفل ودور المدرسة في حمايتها، تعريب عبد الله المجيدل، دار معد، دمشق ١٩٩٦.

(٣٥) - جمال حسين الألوسي: مشكلات الطفل في المرحلة الابتدائية: أسبابها وطرق علاجها، جامعة البصرة، بغداد، ١٩٧٩.

(٣٦) - جان كلود فيلو: اللاشعور: بحث في أعماق النفس الإنسانية، تعريب: علي وطفة، دار معد، دمشق، ١٩٩٦.

من جوانب شخصيتهم ووجودهم وانتمائهم. لقد تكونت شخصيات الآباء الذين يمارسون العنف على الأغلب وتبلورت في مناخ العنف والإكراه والتصلب، والإناء كما يقول المثل الشعبي ينضح بما فيه وفاقد الشيء لايعطيه. فالخبرات التربوية القاسية التي عاشها الآباء في طفولتهم تشكل منطلق الممارسات التربوية الجلفاء في مرحلة الرشد والرجولة والكهولة.

تشير الدراسات النفسية والإجتماعية أن الإنسان الذي يعيش في أجواء القهر الإجتماعي، في مجال العمل، وفي مجال الحياة اليومية، يشحن بطاقة انفعالية تنفجر، في أغلب الأحيان، ضد من هم أكثر ضعفاً وأقل حولاً وقوة، وغالباً مايكون الأطفال والأبناء وأحياناً الزوجات ضحايا هذه الانفجارات العصبية التي تأخذ مسار التفريغ السيكولوجي المحتم، والذي بموجبه يمكن للمشحون السيكولوجي أن يجد مكاناً له خارج النفس الإنسانية المكبوتة. ولذلك فإن درجة القهر التربوي التي يعانيها الأطفال، قد تعود وبدرجة كبيرة إلى ظروف القهر الإجتماعي السائدة في المجتمع. فالموظف المغلوب على أمره في دائرة العمل الذي يتعرض لتجريح رب العمل وغضبه وعقابه يستشيط غضباً في منزله لأقل هفوة أو حركة تظهر من قبل أبنائه وينزل فيهم العقاب دون أن يدري أن انفجاراته هذه وعقابه هما نتاجاً لحالة قهر مشحونة خارج المنزل[٣٧].

وتشير دراسات متعددة أن الآباء الذين يعانون من عقد النقص ومركبات الدونية يعرضون بعضاً من معاناتهم الوجودية هذه في إنزال العقاب على أبنائهم وأطفالهم وزوجاتهم. وينسحب هذا الأمر على منظومة الاضطرابات النفسية التي يعانيها الكبار **والتي تتحول إلى لعنة إرهاب تربوية تقض مضاجع الصغار وأمنهم وتحولهم إلى أشلاء إنسانية متشظية.**

(٣٧) -انظر: بو علي ياسين: الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الكنوز الأدبية، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٩٦، ص٩٣-١٠٣.

هذا وتشير بعض الدراسات الى أن الآباء الذين يعانون من اضطرابات نفسية هم غالباً هؤلاء الذين يمارسون الطغيان والاستبداد، وهم يسقطون على أطفالهم كل مشاعر بؤسهم وشقائهم وأحاسيس دونيتهم(٣٨). وتنسحب هذه الحالة على وضعية الأمهات المطلقات اللواتي يستخدمن السلطة لتعزيز إحساسهن بالوجود، فهن عاطفيات إلى حد التملك، حيث يرفضن أن يمنحن أطفالهن أي استقلال، أو من المشاركة في أي مبادرة مهما يكن أمرها. وفي كل الأحوال فإن مثل هؤلاء الأمهات يعانين من اضطرابات نفسية حادة ولاسيما فيما يتعلق بنضجهن العاطفي.

وتنطلق التربية المتسلطة من خلفيات ثقافية تتمثل في مبادىء تربوية أبوية المنشأ تقليدية الاتجاه ومنها: أن الطفل الصغير صفحة بيضاء، **وأن التعليم في الصغر** كالنقش على الحجر، وأن الطفل راشد صغير **له ما للكبير من قدرات** وخاصة على المستوى الأخلاقي، وأن الطفل ينطوي على نزعة شريرة يجب أن تستأصل بالعقاب والإكراه، وذلك كله يبرر استخدام العقاب ضده في كل شاردة وواردة. وباختصار تفتقر **الأجواء التربوية التسلطية الى العلاقات الإنسانية الدافئة والحانية وتوجد بين أفراد هذه الأسر حواجز نفسية وإجتماعية وأخلاقية تدفع الطفل إلى مزيد من أحاسيس البؤس والشقاء والعدمية.**

فالآباء الذين يقعون في مستنقع الاستبداد التربوي ويمارسون التسلط يحاولون دائماً تبرير مواقفهم هذه من خلال بعض العوامل التي تتمثل في صعوبات الحياة المعاصرة: فالأم مكرهة على العمل خارج المنزل، والآباء يلتمسون الهدوء بأي ثمن عندما يعودون إلى المنزل وهم في حالة عناء

---

(٣٨) - محمد عبد الحميد زيدان: بعض سمات الشخصية للطلبة في الجامعات الأردنية وعلاقتها برعاية الوالدين، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة دمشق، ١٩٨٣.

وتعب، وبالتالي فإن التهاون يعزز الفوضى والتمرد عند الأبناء. وهنا يتوجب على المرء أن يقدر أهمية الديماغوجية العائلية. فالديماغوجية[٣٩] تبدأ من الحكام وأعضاء البرلمان وتصل إلى مستوى العائلة، فالآباء يرغبون في أن يكونوا محبوبين من قبل أبنائهم، ويرغبون في أن يكونوا أصدقاء لهم، ولكنهم يعتقدون مع ذلك أنه يجب أن يكون الحب مشفوعاً بالتقدير والاحترام، وبالتالي فإنهم يلتمسون هذا الاحترام عبر علاقات الإكراه والتسلط مع أبنائهم.

ويلاحظ في هذا السياق أن بعض الآباء يعانون من نزعات سادية وماسوشية حيث يلحقون الأذى بأبنائهم لإشباع نزعاتهم هذه. فهناك بعض الأمهات اللواتي يظهرن الآثار التي تركتها صفعاتهن على جسد أطفالهن وهن يفاخرن بذلك. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى طبيبة نفسية كلفت يوماً بالإشراف على مركز للأطفال والتي كانت تقول وبشكل طبيعي بأنها تضرب الأطفال مرتين في الأسبوع بمساعدة مرؤوسيها وذلك من أجل تفريغ مكبوتاتهم.

الآثار النفسية للتسلط:

تقتضي الضرورة العلمية في هذا السياق أن نتجنب التعميمات الساذجة التي قد تنتهي إليها دراسة تأثير التسلط، ومن أجل ذلك نعلن منذ البداية، أن آثار التسلط لاتأخذ طابعاً ثابتاً أو ميكانيكياً، فهي معطيات مركبة ومتداخلة أي أنها تتضافر مع ظروف إجتماعية وتربوية أخرى. ويضاف إلى ذلك أيضاً تداخل الأسباب والنتائج بين **ظاهرة الإفراط في استخدام السلطة أو عدم كفاية السلطة**، فكلاهما يسبب صدمات عاطفية تكون

---

(٣٩) - الديماغوجيا Demagogie: اصطلاح سياسي يقصد به الاتجاه الإنتهازي للحكام الذي يتمثل في تملق الجماهير، واكتساب رضاها، والتسلط عليها في الآن الواحد.

اثارها مرهونة وإلى حد كبير بالسمات الشخصية الأطفال، وترتبط أيضاً ببنيتهم الانفعالية، وهنا تبرز احتمالات متعددة ومتنوعة. وعلى أي حال فإن الإفراط في استخدام السلطة يؤدي إلى نتائج مختلفة وذلك وفقاً لدرجة السلطة المستخدمة.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول: إن الإطفال، ضحايا العنف التربوي، لايمثلون نموذجاً واحداً، وذلك لأن **النتائج النفسية للعنف مرهونة بالوضعية والشروط التي يوجد فيها العنف نفسه.** فالأطفال الذين يعانون من عنف السلطة يصبحون سلبيين محبطين، تنعدم لديهم القدرة على المبادرة، وقد يؤدي العنف الذي يتعرضون له إلى هروبهم وانتحارهم، وإلى حالة عدمية من البرودة النفسية، ويؤدي العنف التربوي فيما يؤدي إلى بناء نزعة عدوانية عند الأطفال.

وفي هذا الصدد، يؤكد جان كلود فيلو، في كتابه الشخصية، على أهمية السلطة والحرية والتجربة الانفعالية للفرد في تكوين الشخصية الفردية وهو في هذا السياق لايقف عند حدود الشروط الأسرية والعائلية للتجربة الانفعالية عند الفرد إذ يقول «لاتتبع التجربة الانفعالية للطفل **من بنية العائلة فحسب بل تأتي أيضاً من خلال العلاقة التي يبنيها الطفل مع الآخرين الذين يوجدون في وسطه، ولاسيما الأقرباء والأصدقاء**، ومن هذا المنطلق يؤكد علم النفس على أهمية السلطة والحرية في بناء شخصية الطفل»[٤٠].

وعلى هذا المنوال، يرى كامبال يونغ Kimbal Young أن كل ثقافة تنطوي على مجموعة من العناصر التي يمكن من خلالها تحديد أواليات بناء الشخصية وعناصر تشكلها ويمكن إدراج هذه العناصر في المحاور التالية[٤١].

---

(٤٠) - Jean- Claud Filloux: La personnalité, P.U.F.,Onziéme corrigée, Paris, Que sais-je, NO 756. Paris. 1986, P.58.

(٤١) - Jean- Claud Filloux: La personnalité, P.U.F., Ov. cité.

١ - درجة الشدة المستخدمة في عملية التنشئة الإجتماعية والتعليم.
٢ - حجم الاحباطات التي يتعرض لها الشخص في سياق نموه.
٣ - درجة الحب الذي يغدقه الكبار على الصغار.
٤ - مدى حضور مبدأ العقاب والضبط الأخلاقي.
٥ - تصور الذات المفروضة على الطفل.

ولا يمكن لهذه القائمة من العناصر أن تكون شاملة فهناك عدد كبير من العناصر الثقافية الأخرى التي تلعب دوراً كبيراً في تشكيل الشخصية وبنائها. ومن هذه العناصر يمكن الإشارة إلى طريقة تقميط الطفل وما الإكراهات الجسدية التي يتعرض لها ومانمط التجارب الخاصة التي يباشرها الأطفال مع الوسط الذي يعيشون فيه. وتشكل هذه العناصر متغيرات تربوية واجتماعية بالغة الأهمية والخصوصية في مجال بناء الشخصية وتشكلها(٤٢).

لايمكن الإحاطة أبداً بالنتائج المتعددة التي تترتب على ممارسة أساليب القمع والإرهاب في تنشئة الأطفال وتربيتهم، والتي تبدأ، وفقاً لجرعات العنف التي يتعرض لها الطفل، من الاضطرابات النفسية بأشكالها المختلفة إلى الوقوع تحت تأثير مركبات الضعف والنقص والإحساس بالدونية ومشاعر الذنب، وبعدها إلى حالات الأمراض النفسية والانهيارات الفصامية الخطرة. وبالتالي فإن تعرض الفرد لمثل هذه الاضطرابات والأمراض مرهون بعوامل متعددة أبرزها(٤٣):

١ - درجة العنف التي تعرض لها الفرد في مرحلة الطفولة المبكرة.

---

(٤٢) - Jean- Claud Filloux: La personnalité, P.U.F., Ov. cité.

(٤٣) - أحمد محمد مبارك الكندي، علم النفس الإجتماعي والحياة المعاصرة، مكتبة الفلاح، القاهرة ١٩٩٢.

٢- المرحلة الأكثر تعرضاً لإكراهات السلطة مع الإشارة إلى طبيعة كل مرحلة وخاصة السنوات الخمس الأولى من العمر التي تشكل أخطر مراحل البناء الوجودي للإنسان.

٣- مدى ممارسة أحد الوالدين أو كلاهما العنف.

٤- طبيعة العلاقات الأسرية وأجواء الأسرة الانفعالية التي غالباً ماتكون مشحونة بالعنف.

٥- مدى استخدام العنف في المدرسة.

٦- مدى هيمنة العلاقات التسلطية أو درجة الإكراهات السائدة في الوسط الذي يحيط بالطفل والتي قد تعزز الآثار السلبية للعنف الذي تمارسه الأسرة أو تخفف منه.

٧- الوضعية السيكولوجية الخاصة بالطفل: بعض الأطفال أكثر حساسية وبعضهم أكثر قدرة على المقاومة.

وغالباً مايؤدي الاتجاه التسلطي إلى تكوين شخصية يعتريها الخوف الدائم، أو الرهاب الدائم الذي يتمثل في مخاوف مرضية غير طبيعية، وهي مخاوف تجعل الطفل في حالة إنسانية ذات طابع مأساوي. فالفرد الذي ترعرع في وسط التسلط والإرهاب غالباً مايكون خائفاً من السلطة، يعتريه الخجل، ويشعر بالخوف من الآخرين، ويشعر بعدم الكفاءة غير واثق من نفسه في أوقات كثيرة وهو في كل الأحوال يجسد شخصية ليس لها القدرة على التمتع بالحياة والتأثير فيها على نحو إيجابي.

وغالباً ماتؤدي الأساليب التسلطية في التربية إلى بناء شخصيات انطوائية انسيابية غير واثقة من نفسها، توجه عدوانها نحو ذاتها. فالتلاميذ الذين عاشوا أجواء أسر متسلطة يرهبون حتى تقديم الإجابات الصحيحة في المدرسة خوفاً من ارتكاب الخطأ وعدم الثقة وخوفاً من السخرية المحتملة ومن التأنيب. فهم يفتقرون إلى الأمان ويرهبون الكبار ويشكون في

قدراتهم ويرهبون الأنظار التي تقع عليهم لأنهم يشعرون دائماً بمشاعر الإنسانية النبيلة والسامية. فالشك في أنفسهم يحيط بهم من كل حدب وصوب، ويبدو في مظهرهم، وفي الأشياء التي تحيط بهم والتي يحيطون بها، إنه شك في أنفسهم وفي الآخرين، وفي الوجود الإنساني برمته.

ويترتب على الإفراط في استخدام التسلط بناء شخصية متمردة خارجة على قواعد السلوك، وعلى كل قانون وسلطة طلباً لتفجير مكبوتات القهر والمعاناة الناجمة عما تعرضت أو تتعرض له من ضروب القسوة. وعلى هذا «فإن السلوك العدواني الذي يتجه نحو ممتلكات المجتمع، دون أي إحساس بالذنب أو التأتيب يصدر عن أشخاص لم يشعروا بانتمائهم لأسرهم أو حبهم لها وهم بذلك يفجرون مكبوتات الألم الصاعق بالعدوان والتدمير على كل شيء يقعون عليه بعيداً عن أنظار المجتمع.

فالإنسان الذي يفتقر إلى الحب وخاصة حب والديه، والذي واجه في ماضيه قسوتهم، يصعب عليه أن يفيض بالرحمة والحب تجاه الآخرين، وكيف يفعل ذلك وأقرب الناس إليه لم يرحموا إنسانيته في طفولته.

ومن غير أدنى شك يمكن القول **إن التسلط التربوي ينمي في الشخصية قيم البغض والضغينة والتسلط والتصلب والجمود والكراهية والقلق والخجل والاضطراب والإثم ومركب النقص وفقدان القدرة على التكيف والاتكالية وروح الانهزام**. وعلى المستوى المعرفي لايمكن لهذه التربية أن تنمي في الإنسان القدرة على الإبداع والابتكار وحب التحصيل أو الميل إلى تأكيد الذات وحضورها بل تؤكد في النفس الإحساس بالدونية والقصور وروح الهزيمة والاتكال والشعور بالنقص والتبخيس الذاتي.

وغالباً مايؤدي الاتجاه التسلطي إلى تكوين شخصية يعتريها الخوف

الدائم، أو الرهاب الدائم الذي يتمثل في مخاوف مرضية غير طبيعية، وهي مخاوف تجعل الطفل في حالة إنسانية ذات طابع مأساوي. فالفرد الذي ترعرع في وسط التسلط والإرهاب غالباً مايكون خائفاً من السلطة، يعتريه الخجل، ويشعر بالخوف من الآخرين، ويشعر بعدم الكفاءة غير واثق من نفسه في أوقات كثيرة وهو في كل الأحوال يجسد شخصية لها القدرة على التمتع بالحياة والتأثير فيها على نحو إيجابي(٤٤).

ويرى محمد جواد رضا «أن النزعة السلطوية القهرية تنتهي في الغالب إلى إيجاد إنسان خانع يتجنب القهر والقوة والأذى عن خبث أحياناً، وعن إحساس بالضعف أحياناً أخرى، وهو بالتالي لايعترض بل ينتقم عندما تسنح له الفرصة بأسلوب المراوغة»(٤٥).

ويكمن أسلوب التسلط هذا في أصل العقد والأمراض النفسية مثل: عقدة النقص، عقدة الخصاء، والخصاء الذهني، عقدة أوديب، عقدة الإهمال، عقدة المنافسة الأخوية، عقدة الذنب، وعقدة فقدان الأمن. والاتجاه التسلطي في التربية يمكنه أن يفسر مختلف مظاهر الاضطرابات والأمراض النفسية(٤٦).

هذا وتؤدي الأساليب التسلطية في التربية أيضاً إلى بناء شخصيات انطوائية انسيابية، غير واثقة من نفسها، توجه عدوانها نحو ذاتها. فالتلاميذ

(٤٤) - Jean- Claud Filloux: La personnalité, P.U.F., Ov. cité.

(٤٥) - محمد جواد رضا: مداخلة مع هشام شرابي: التنشئة العائلية وأثرها في شخصية الطفل، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الطفولة في مجتمع عربي متغير، الكتاب السنوي الأول، الكويت، ١٩٨٣- ١٩٨٤ (ص٦٧-٩٢). ص ٨٣.

(٤٦) - مجموعة من المؤلفين: الصحة النفسية للطفل ودور المدرسة في حمايتها، تعريب عبد الله المجيدل، دار معد، دمشق ١٩٩٦.

الذين عاشوا أجواء أسر متسلطة يرهبون حتى تقديم الإجابات الصحيحة في المدرسة خوفاً من ارتكاب الخطأ وعدم الثقة، وخوفاً من السخرية المحتملة ومن التأنيب. فهم يفتقرون إلى الأمان ويرهبون الكبار، ويشكون في قدراتهم، ويرهبون الأنظار التي تقع عليه، لأنهم يشعرون دائماً بمشاعر الخزي والعار الوجوديين، ويشعرون بشلل وجودي ذي طابع مأساوي يقتل فيهم كل المشاعر الإنسانية النبيلة والسامية. فالشك في أنفسهم يحيط بهم من كل حدب وصوب، ويبدو في مظهرهم، وفي الأشياء التي تحيط بهم والتي يحيطون بها، إنه شك في أنفسهم وفي الآخرين، وفي الوجود الإنساني برمته.

ومن غير أدنى شك يمكن القول إن التسلط التربوي ينمي في الشخصية قيم البغض والضغينة والتسلط والتصلب والجمود والكراهية والقلق والخجل والاضطراب والإثم ومركب النقص وفقدان القدرة على التكيف والاتكالية وروح الانهزام.

وعلى المستوى المعرفي لايمكن لهذه التربية أن تنمي في الإنسان القدرة على الإبداع والابتكار وحب التحصيل أو الميل إلى تأكيد الذات وحضورها، بل تؤكد في النفس الإحساس بالدونية والقصور وروح الهزيمة والاتكال والشعور بالنقص والتبخيس الذاتي.

تبين الدراسات الجارية في ميدان التربية وعلم النفس أن تربية التسلط تؤدي إلى نتائج نفسية بالغة الخطورة وتفيد المقارنات الجارية بين النتائج التي يعززها أسلوبا التنشئة الديمقراطية والتسلطية، إلى وجود فروق نوعية في الآثار المتروكة يمكن أن ترسم على النحو التالي.

آثار التنشئة التسلطية		آثار التنشئة الديمقراطية
التبعية	١	الاستقلال
الأنانية (مركزية الذات)	٢	النزعة الإجتماعية
كسل وإحباط	٣	المواظبة والإنجاز
الاضطرابات الانفعالية	٤	التوازن الذاتي (ضبط الذات)
التوافقية	٥	الإبداع
العدوانية	٦	المودة
القلق	٧	الإحساس بالأمن
الحزن والاكتئاب	٨	الفرح والسعادة

تبين الدراسات الجارية في ميدان التنشئة الإجتماعية، كما يعلن الجدول السابق أعلاه، أن تربية الإكراه والتسلط تؤدي إلى عملية هدم في الشخصية، وإلى حالة أزمية متواصلة ومستمرة تفقد فيه الشخصية مشاعر الإحساس بالأمن والانتماء والثقة ومختلف أسس البناء التي سبق لنا الإشارة إليها أعلاه[٤٨].

وتبين الدراسات الجارية في ميدان التنشئة الإجتماعية أن الأساليب التسلطية والتقليدية في التربية تؤدي إلى هدم البنية النفسية والإجتماعية والعقلية للشخصية عند الأطفال. وعلى خلاف ذلك تبين هذه الدراسات أن الأطفال الذين يعيشون في أوساط أسرية تعتمد التنشئة الإجتماعية الديمقراطية يتميزون بالسمات التالية[٤٩].

---

(٤٨) Frank R. Donovan, Education stricte ou éducation libérale, Robert – Laffon, Paris, 1968.

(٤٩) – عبد الرحيم صالح عبد الله: الأسرة كعامل تربوي وتعاونها مع المدرسة في تربية الأطفال، الاتحاد نساء العراق، بغداد، ١٩٧٩، ص١١.

١ - أكثر ذكاء وقدرة على التحصيل .
٢- أكثر قدرة على التكيف الإجتماعي .
٣- أكثر قدرة على الإنجاز .
٤- أكثر قدرة على الإنهماك في نشاط عقلي تحت ظروف صعبة .
٥- أكثر اعتماداً على النفس وميلاً الى الاستقلال .
٦- أكثر اتصافاً بالود وأقل عدوانية .
٧- أكثر تلقائية وأصالة وابتكار .

وعلى خلاف ذلك فإن الأطفال الذين يعانون من عقد النقص والقصور والدونية هم هؤلاء الأطفال الذين خضعوا لتنشئة اجتماعية تقليدية متصلبة في مراحل طفولتهم الصغرى(٥٠).

وتؤكد الأبحاث الجارية في ميدان التربية وعلم النفس أن التسلط التربوي يدفع بالأطفال والناشئة إلى حالة اغترابية تتميز بطابع الشمول والعمق. فالإكراه والتسلط في العمل التربوي، يؤدي إلى توليد مشاعر البغض، والضغينة، والجمود، والكراهية، والتصلب، والخجل، والقلق، والخوف، والإثم، ومشاعر الدونية والنقص، وفقدان الثقة بالنفس، وعقدة الإحساس بالذنب والإهمال. وهذه المشاعر والعقد التي تتولد بتأثير تربية التسلط تشكل جوهر وعمق الوضعية الاغترابية عند الأطفال والتلاميذ وأفراد المجتمع بصورة عامة.

نورد فيما يلي حالة أحد المراهقين وعمره خمسة عشر عاماً كان أبوه سجين حرب، كانت أمه تفسده بالضرب والإهانة والتهديد. حيث وصل به الأمر إلى أن يشي بها إلى الجستابو (المخابرات العسكرية الألمانية) مدعياً أن أمه هذه ذات أصول يهودية وأنها ترتبط بعلاقة مع أحد اليهود وأنها تستمع إلى إذاعات أجنبية ممنوعة.

(٥٠) - عبد الرحيم صالح عبد الله، الأسرة كعامل تربوي المرجع السابق، ص١١.

هذه الحادثة لاتنطوي على أية مظاهر انحرافية بل تعبر عن حادثة ساذجة إلى حد كبير، كان صوت هذا المراهق يرتفع عالياً عند ذكر أمه، ويصل إلى أعلى درجة من الشدة لابل يتشنج عندما يعاب عليه موقفه من أمه، وفي قمة غضبه كان يصرخ قائلاً: كيف تريدني أن أحب هذه المرأة التي تعذبني(٥١).

وعندما نتأمل في صيغة رده وفي عمق عبارته: كيف تريدني أن أحب هذه المرأة التي تعذبني يمكن أن نجد بعض المعاني الخفية في مضمونها. فهو لايقول: كيف تريدني أن أخافها؟ أو كيف سأحترمها؟ بل يقول: كيف تريدني أن أحبها. لقد تجاوزت مشاعره حالة الاحتقار لأمه ووصلت إلى مستوى الكراهية، إذ لايوجد عند الطفل حب من غير تقدير، أو تقدير من غير بعض الخوف.

وباختصار يمكن القول: إن أساليب التنشئة الإجتماعية التسلطية الاعتباطية تؤدي بصورعامة إلى هدم الشخصية الإنسانية واغترابها، وعلى خلاف ذلك تعمل التنشئة الإجتماعية المعتدلة والتي تنطلق من معطيات التجربة الإنسانية العلمية في التربية على بناء الشخصيات الإنسانية المتكاملة.

فالشخصية تنمو وتزدهر في الأجواء الحرة وفي البيئات السمحاء، وهذه هي الحقيقة التي تجسدها خلاصة الفكر التربوي منذ القدم حتى اليوم. فالعلاقات التربوية الديمقراطية تشكل منطلق العطاء والإبداع في صوره المختلفة، وتلك هي حقيقة تاريخية أثبتتها التجربة الطويلة للحياة الإنسانية. وهذا ماتكشف عنه الأبحاث والدراسات في مستوى علم النفس، حيث تؤكد أن تفتح العقل وبناء المعرفة أمران مرهونان بمعطيات الحرية التي يجب أن تسود في المناخ التربوي الذي يحيط بالأطفال والناشئة. وبالنتيجة يمكن القول إن أسلوب القمع والتسلط يوجد في أصل مظاهر اغتراب الشخصية

(٥١) - Léon Michaux: Les Jeunes et l'autorité, P.U.F., Paris, 1972.

التي تتجسد في منظومة من العقد النفسية مثل: عقدة النقص، عقدة الخصاء، والخصاء الذهني، عقدة أوديب، عقدة الإهمال، عقدة المنافسة الأخوية، عقدة الذنب، وعقدة فقدان الأمن. هذا ويمكن لأسلوب القمع التربوي أن يفسر مختلف مظاهر الاضطرابات والأمراض النفسية.

مسترفو الطاقة: التسلط الخفي:

يمثل الحب التملكي صورة مأساوية من صور التسلط، ومن يدخل في ماهية هذا الحب يجد بأن التسلط يشكل جوهره والأنانية محتواه. وهذا يعني أن التسلط بالمظاهر الخادعة للحب والعطف قد يكون أشد وأدهى على المرء من هذا التسلط الذي يفرض بالقهر والسياط والتعذيب. فتسلط القهر أو التسلط المكشوف يتيح للإنسان أن يتمرد وأن يخرج عن كل الدوائر في سعي منه إلى الحرية وإثبات الذات. ولكن التسلط الخفي التسلط، الذي يتم خلف ستار الحب والخوف والصداقة، يعتقل المرء من الداخل ويبدد طاقاته، ويمنع عليه فرص التمرد والانفصال والتحرر والكره والحقد. وهذا يعني في نهاية الأمر أن التسلط الخفي يأخذ هيئة تسلط أبدي وعبودية شقية واستلاب مهين.

وخير من يصف هذا النوع من التسلط يشار إلى عالم النفس الفرنسي بيير داكو Pierre Daco في كتابه انتصارات علم النفس الحديث Les Prodigieuses Victoires de la psychologie moderne.

يعني داكو بمسترفي الطاقة هؤلاء الأشخاص المقربين والمستبدين أو المتسلطين المقربين، الذي يحيطون بنا من كل حدب وصوب، ويصفهم بأنهم يمتلكون كثيراً من الأقنعة التي تمنحهم القدرة على ممارسة القهر والتسلط، والسمة الأساسية التي تجمع بين هؤلاء الأشخاص هي: الحاجة إلى السيطرة. وهم في كل الأحوال «تشكيلة الناس المتسلطين، المستبدين، المهووسين، المتشددين بمغالاة المدققين الحردين الغيورين، الحقودين»[٥٢].

---

(٥٢) - بيير داكو: الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، ترجمة وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق ١٩٨٥، ص١٩٥.

مستترفو الطاقة (الأحبة المتسلطون) يخفون حاجتهم إلى السيطرة تحت قناع من الطيبة المفرطة، وهذه الحاجات بالطبع هي حاجات لاشعورية كما يعلن داكو نفسه. وفي هذا الصدد يتساءل داكو: إذا كان ثمة شخص من أسرتك يسيطر عليك، وأنت تشعر بعداوة داخلية انفعالية مشحونة بالانفعال تجاهه، لكن إذا كان هذا الشخص «طيباً بصورة غريبة» حيالك، فكيف تفرغ هذه الشحنة الانفعالية؟ إنه الكبت عندئذ بكل جلاله، وكم من الأشخاص كذلك، «يمثلون دور الشهيد» لكي ينالوا من وجه أفضل، مايريدون، وإلى أي حد يتعلقون بولدهم و «يحيطونه بالرعاية»، وكم من الأمهات اللاتي يمنعن ابنهن لاشعورياً من أن يصبح رجلاً، ويفعلن كل شيء ليبقى طفلاً؟ إن كل وسيلة تستخدم في هذه المجالات، التسلط الصرف والأقنعة الكبيرة العدد التي يمكن أن تخفيه، على حد سواء.

متى يستترف هؤلاء الأشخاص طاقة الذين يشاركونهم في السكنى؟ ففي المستوى الأول عندما يتعذر تفريغ شحنة العداوة الانفعالية. وربما كانت هذه الحالة حالة طفل حيال والديه، وموظف حيال رئيسه.

يقول داكو: أن كل شخص يشعر بحاجة شديدة في السيطرة على شخص آخر هو شخص مصاب بالعصاب، وهذه السيطرة هي بالنسبة إلى الشخص المتسلط المتعطش إلى السيطرة آلية ضرورية وأساسية بالنسبة لأمنه الداخلي، فالأمن الداخلي لايتحقق إلا من خلال هذه السيطرة وذاك. ولا يكون التكيف مع هؤلاء الأشخاص عسيراً جداً فحسب، بل يجب على المرء الذي يعيش معهم أن يكون في حالة من التأهب الدائم والتوتر والتشنج. «لايعرف المرء أبداً بأي رجل يرقص» بيد أن علينا ألا ننسى بأن هذا الاشتراك في السكنى يدوم غالباً سنين طويلة، ساعة بعد ساعة، دقيقة بعد دقيقة، فهل نفهم مايسببه مستترفو الطاقة هؤلاء من انفعال وغضب وتمرد «مكظوم» وخضوع حانق. مم يشكو الأشخاص الذين يعيشون معهم؟ ثمة نقاط مشتركة عديدة تبرز عندهم: الإنهاك، وهزال الشخصية أو انعدامها،

والحساب الحذر لأتفه الأعمال، والصغار والإحباط، وإلغاء المسؤوليات[٥٣].

التسلط واعتقال الطاقة الذهنية (الخصاء السيكولوجي):

تمثل عقدة الخصاء Complexe de castration صورة وضعية نفسية تنطوي على تجاهل لاشعوري للدافع الجنسي. وهذه العقدة تأتي بالتأكيد تحت تأثير التربية الجنسية القهرية، ومن أولويات هذه التربية تهديد الأهل المستمر لأطفالهم ببتر أعضائهم التناسلية، وهي ممارسة تربوية تربط غالباً بين الجنسية وبين الإحساس بالذنب حيث تصبح عملية الفصل بين الجانبين عملية مستحيلة، وهنا يكمن جوهر الخصاء الذهني والنفسي عند الأطفال[٥٤]. وقد تنعكس آثار هذه العقدة في مختلف مراحل الحياة ولاسيما أثناء الزواج أو الدخلة حيث يصاب الزوج بعملية إخفاق جنسية شديدة، وبالتالي فإن هذه العقدة تدفع الشاب إلى انحراف قوامه الممارسات الجنسية المثلية الهوموسيكسويل أو إلى الممارسات الجنسية ذات الطابع السادي أو المازوشي.

إذا كانت العقدة النفسية بالتعريف مجموعة ذكريات وأفكار مشحونة بالانفعال[٥٥]، فإن التسلط التربوي يوجد في أصل هذه العقدة بصورة واضحة وقطعية. فعقدة الخصاء هي صورة حية لنتائج القمع والعنف والإكراه في التربية. هذا ويأخذ الخصاء على المستوى النفسي

(٥٣) – بيير داكو: الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، المرجع السابق ص ١٩٦.

(٥٤) – لايتوقف مفهوم الخصاء عند حدود قطع الأعضاء التناسلية بل يتجاوز هذا التصور إلى مختلف أشكال القطع والبتر مثل تهديد الطفل بكسر اليد، وقطع الرأس، وقلع العين، وشمط الأذن... وهذا التهديد بالقطع يؤدي مفعوله الخصائي الذي يتمثل في الخوف الشديد. وتفيض العادات التربوية في الوطن العربي باستخدام هذه التهديدات الخصائية بصورة واضحة.

(٥٥) – روجيه موكيالي: العقد النفسية، تعريب موريس شربل، عويدات، ١٩٨٨. (ص:١٩).

والذهني أهمية لانظير لها من حيث الخطورة، ومن حيث القدرة على الاغتراب الشامل في الشخصية الإنسانية(٥٦).

فالطفل يشعر بخوف لايحتمل لمجرد أن يهدد بقطع أعضائه التناسلية ويؤدي هذا إلى رهاب الخصاء. وعندما يهدد الأطفال بقطع أعضائهم التناسلية غالباً مايركضون وهم يضعون أيديهم على أعضائهم لحمايتها من خطر مأساوي داهم. يقال للطفل في بعض الثقافات ومنها العربية: إذا لم تكن عاقلاً سيأتي ليلاً من يقطع برعمك الصغير الذي تفخر به هل فهمت؟(٥٧) **هذا التهديد بالقطع والبتر يتحول إلى نوع من الخصاء النفسي والعقلي!** لماذا لأن الطفل سيصاب بحالة ذعر وخوف دائمين عندما **يريد أن يقدم على** أي عمل ما لأن الخطأ يعني دائماً قلق الخصاء، حيث **يتوجب على الطفل** إن يتحاشى القيام بأي شيء ليتجنب هذا الفعل الرهيب القطع والبتر. يقضي الطفل ليال طوال لايغشى النوم عينيه **خوفاً من هذا القادم الذي يترصده** ويتخفى في مكان ما ليستأصل أعضاءه التناسلية. **ومن أجل أن يتجنب** الطفل حالة الرعب والخوف يتوجب عليه دائماً أن **يكون عاقلاً مطيعاً صغيراً مؤدباً مهذباً يتوجب عليه دائماً أن يتحاشى فعل أي عمل حتى أي تفكير لينجو من مصيره الرهيب.** وهذا كله يؤدي إلى حالة الخصاء النفسي والعقلي، وهي الحالة التي يفقد الطفل بمقتضاها كل إمكانيات النمو النفسي والعقلي والانفعالي، فالطفل يبقى طفلاً خجلاً ضعيفاً لايمكنه أن ينجح في فعل أو عمل. فالخصاء النفسي هو قتل لقابليات الطفل وهدم لإمكانيات نموه. وهذا يمثل واحداً من أهم وأخطر مظاهر الاغتراب في الشخصية الإنسانية.

---

(٥٦) - بيير داكو: الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث، تعريب وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق ١٩٨٥، ص٢٦٩.

(٥٧) - المرجع السابق ص: ٢٧٠.

ويمكن القول بصورة أخرى أن عقدة الخصاء الذهني هي «الصعوبة التي يعانيها المرء في تأكيد ذاته على نحو مستقل ومسؤول»[٥٨]. وغني عن البيان أن عقدة الخصاء لاتقتصر أبداً على مفهوم قطع الأعضاء التناسلية بل على صيغ التهديد العنيفة التي تضع الطفل في دوامة رهابات مأساوية بالغة العنف والخطورة. فالتهديد بقطع بعض أجزاء الجسم والضرب والتحطيم وغير ذلك يؤدي إلى عقدة الخصاء الذهني. ويمكن الحديث هنا عن عقدة أوديب وفقاً لصورة عقدة الخصاء فالطفل لايستطيع أن يتوحد مع شخص أبيه ويتمثل خصائص جنسه إذا كان الأب قاسياً وعنيفاً.

فعملية الكبت الجنسي التي يتعرض لها الأطفال تترافق بعملية كبت الأفكار واعتقال للطاقة الذهنية وهذا ماتذهب إليه ميلاني كلاين -MELA NIE KLEIN في مختلف أبحاثها ودراساتها عن الطفل. وميلاني كلاين تحاول عبر هذه الرؤية أن تفسر لنا كيفية اختناق الطاقة الإبداعية عند كثير من الأطفال الذين أبدوا مواهب حقيقية في مرحلة الطفولة الأولى أي في المرحلة ماقبل السادسة من العمر. في هذا السياق سبق لكلاين أن لاحظت بما يسمى تراجع طاقة الذكاء عند بعض الأفراد الذين عرفوا في طفولتهم ذكاء مميزاً، فكثيراً من الأفراد الذين شهد لهم بدرجة عالية من الذكاء في مراحل طفولتهم تتراجع قدراتهم العقلية في مرحلة الرشد. ومرد ذلك كما ترى كيلاني أن هؤلاء الأفراد كانوا قد تعرضوا إلى تربية مجحفة أطاحت بإمكانيات نموهم الذهني وأدت على الأقل إلى محاصرتها واعتقالها. وهي في هذا السياق تعتقد بأن عملية كبت النزعات الطفلية البدائية والجنسية عند الطفل تؤدي بدورها إلى اغتيال طاقاته الذهنية وقهر إمكانيات نموه عقلياً وذهنياً[٥٩]. وفي هذا السياق تشير كلاين إلى عامل آخر يؤدي إلى هدم

(٥٨) - روجر موشيلي: العقد النفسية، تعريب وجيه أسعد، دار البشائر، دمشق، ١٩٩١، (ص: ٧٠).

(٥٩) - جان كلود فيلو، اللاشعور، ترجمة علي وطفة، دار معد، دمشق ١٩٩٦، ص١٦١-١٦٦.

الإمكانيات الذهنية المتاحة والتي تتمثل في إشكالية تربوية تتمثل في تسميم عقل الطفل بجرعات ملوثة من المفاهيم والتصورات القسرية التي تفسد عملية نماء الطفل وتطوره الذهني والعقلي(٦٠). وهذا يعني بالضرورة أن إكراه الطفل على تمثل أفكار ومعتقدات جاهزة يمثل عملية تؤدي به إلى التهلكة الذهنية والعقلية حيث تقتل فيه مختلف ميول الإبداع واتجاهات التفكير الحر السليم. فالطفل الذي يتلقى أفكاراً ومفاهيم أسطورية وخيالية ويدفع إلى الإيمان بها أو يكره على أن يأخذها بمنطق الحقيقة والواقع يتعرض لضرر ذهني واضح قوامه أن الطفل يفقد إيمانه بمنطق الرؤية الموضوعية والحسية والمنطقية للأشياء ويتحول إلى كائن خرافي في مستوى ذهنيته ويعتاد القبول بالأشياء الخيالية والأسطورية(٦١).

❊ ❊ ❊

(٦٠) - Melanie Klein: Contribution to Psycho- analysis 1921-1945 (New York), 1964.

(٦١) - انظر Melanie Klein: La psychanalyse des enfants, P.U.F., Paris. 1959.

الابداع بين الدين والسلطة

د. حسان الجيلاني

تمهيد

لانستطيع أن نتحدث عن الابداع دون أن نحدد الظروف الموضوعية التي تسهم بدرجات متفاوتة في تنميته، وبلورته، أو تعمل على ركوده، وجموده، فالابداع شأنه شأن جميع الظواهر الاجتماعية الأخرى لابد أن يرتبط بظروف، وأن يخصّب في بيئة، ويعيش في جو اجتماعي معين، ولهذا الجو الدور الحاسم في بلورته وتنميته.

*د. حسان الجيلاني: باحث من الجزائر، استاذ بمعهد علم الاجتماع، مؤسس ومدير مجلة المعرفة الجديدة.

والمبدعون ثروة الأمة التي لايمكن الاستغناء عنها، وهم بمثابة الشموع التي تنير الطرق المظلمة، والسبل المكفهرة، فهم الذين يكتشفون السراديب الخفية التي تمتنع عن الانسان العادي، ولاتكشف نفسها له.

والعملية الابداعية ليست فردية أو تعيش في فراغ مرتبطة بشخص المبدع وموهبته، وسماته، وقدراته الشخصية، بل هي مرتبطة بالمجتمع، وأنظمته المختلفة، فهو الذي يساعد على بلورتها، وترقيتها بما يوفره من شروط موضوعية، ومناخ ملائم، وتقف حواجز كثيرة تحول دون ذلك، وسوف يكون تركيزنا منصباً في هذا الموضوع- ليس على الحواجز الاجتماعية، والتربوية، والأسرية، للعملية الابداعية- والتي تناولناها بالتحليل في موضوع مستقل، نشر بمجلة المعرفة السورية - العدد 412 كانون الثاني «يناير» 1998- ولكن ستركز تحليلنا هنا حول عنصرين أساسين يلعبان دوراً حاسماً في العملية الابداعية، وهما العامل الديني بما يمثله من قيم وقواعد للمعاملة من جهة، والسلطة، وأنظمة الحكم التي قد تعرقل جهود المبدعين، وتقف حاجزاً دون نموهم وتطورهم من جهة ثانية.

أولاً: أثر الدين في الابداع

في الفكر الديني الكلاسيكي ارتبط الابداع «بالبدعة»، وكما هو معلوم فقد حارب الاسلام البدعة، واعتبرها ضلالة وكل ضلالة في النار، لهذا ذهب بعض الاسلاميين التقليديين الى أن مصطلح «الابداع» لم يرد في الفكر الاسلامي الكلاسيكي فهو نتاج الحياة المعاصرة، وبالتالي فهو مستورد من الغرب، وحسب فكرهم فإن كلمة «ابداع» وكلمة «خلق» ليستا من صفات الانسان، بل من صفات الله وهو وحده الخالق والمبدع، وليس بامكان الانسان أن يبدع شيئاً من لاشيء.

واذا كنا نلتقي مع هذا الرأي من أن المخلوق لايستطيع أن يخلق شيئاً

من العدم، إلا أن المقصود بالخلق والابداع في الفن خاصة ليس هو أن تطرق موضوعاً لم يسبقك اليه سابق ولاأن تعثر على فكرة لم تخطر على بال غيرك، إنما الابتكار الأدبي والفني، هو أن تتناول الفكرة التي قد تكون مألوفة للناس فتسكب فيها من أدبك وفنك مايجعلها تنقلب خلقاً جديداً يبهر العين ويدهش العقل. أو أن تعالج الموضوع الذي كاد يبلى بين أصابع السابقين، فاذا هو يضيء بين يديك بروح من عندك[١].

هذا هو الابتكار الحقيقي الذي نقصده في هذا البحث، فليس بالمعنى الخلق من العدم بل بمعنى الاضافة المبدعة التي لاتكون صورة من الماضي، بل صورة جديدة تختلف عما عرف من صور ماضية، وبالتالي فان الابداعية تتكيء على الرصيد الحضاري والثقافي للأمة وتختلف عن البدعة في الدين التي تعني الخروج عن العرف الديني السائد وعما رسمه الشرع من قيم وتقاليد.

فالمسألة الشائكة والعقدة تتمثل في علاقة الابداع بالدين، ولانعني به الدين عن حقيقته كمبادىء أخلاقية سامية، ولكن نعني بالدين تلك الممارسات السلطوية التي تتغلف بالدين لتفرض فكراً معيناً ضد التحرر، والانعتاق، وروح الابداع، فهذا الفكر الذي يحمله بعض رجال الدين والحكام، والذي يسلط على كل مبدع بدعوى الخروج عن الدين، أو الزندقة أو الكفر، ان هذا الفكر يحد من عملية الابداع ويشلها، ويحبطها، وهو يعمل على تشجيع فكر اتباعي، رجعي، يحارب كل فكر ابداعي خلاق.

فالمتسلطون يتوسلون بالدين من أجل ترسيخ العرف الشائع، الذي يخدم مصالحهم، ويعززون سطوة التقاليد من خلال آيات وأحاديث لامجال للشك فيها واللافت للنظر هو أن المجتمع التقليدي والذين يمسكون السلطة فيه، ويتمتعون بكل الامتيازات لايبرزون من الدين سوى

الجوانب التي تؤكد سلطتهم، وتبرز القناعة بالأمر الواقع، أما جوانب التحرر والابداع والتغيير فيسدل عليها ستار كثيف من التعتيم، وهكذا يصبح كل ماهو عصري يساعد الانسان على تحرير ذاته، وامتلاك زمام مصيره بدعة وكل توكيد على الحق والعدالة والكرامة وممارستها زندقة ويتحول الدين الى سلاح مسلط على المغبونين (والمبدعين) وهذا أفعل سلاح لدفعهم الى الاستسلام والاذعان[٢].

وهكذا يرفع لواء الدين لضرب المبدعين الذين لاشك أنهم يزعزعون الكيان الاجتماعي المستقر ويغيرونه، ويبرر أصحاب هذه الأفكار، ذلك بدفاعهم عن الدين، ونكرانهم للبدعة، ونظراً لأن أقوى سلاح، وأعظم وسيلة لجعل المبدعين يستسلمون هي العزف على أوتار الدين، لذلك حملوا شعاره لضرب تلك الروح الابتكارية، وكل رؤية خلاقة تهدف الى دفع حركة التحرر الاجتماعي الى الأمام.

واذا عدنا الى الممارسات التي تقوم بها بعض حكومات الدول العربية الاسلامية فإننا نجد أنها تركز على الضعف الانساني فهي تقنع الناس بضرورة قيامها وبقائها، وتلقي في روعهم أن رواد الخير والفكر والاصلاح (أي المبدعون) ليسوا سوى أعداء الله ورسوله يحاولون نفي الدين من المجتمع بهدم السلطة التي تمثله وتصونه، وسرعان مايسخط الناس على هؤلاء الرواد المصلحين (أي المبدعين) ويدخلون معهم في عراك طويل تستفيد منه السلطة الدينية في صرف الجماهير عن مساوئها، وفي اطالة عهدها وتمكين سلطانها.

فالحكومات الدينية اذن تحارب الابداع، وتحارب الذكاء الانساني، ولاتمنحه فرصة التعبير عن ذاته، لأنها تخافه وتخشاه، وتعلم أنه القوة الوحيدة القادرة على اخراجها، وهي تقنع العوام بمشروعية هدم الذكاء، ومكافحته، بحجة أن الأولين لم يتركوا للآخرين شيئاً، وأن أمورنا لاتصلح

بالابتكار بل بالتبعية والتقليد، ولذلك فهي تفضل أن تستعين بالذين ليست لهم موهبة (أي الأغبياء وغير المبدعين) والذين يتمتعون بمناعة ضد الفهم الواسع، والادراك والوعي[٣]. وهكذا تستعين تلك الحكومات بنوعية غبية من المتسيين للعلم لكي تدعم نفوذها، ولايعارضها معارض، ولكي تبقي المستغل مستغلا، ولاتتيح الفرصة للمبدعين الحقيقيين لكي لاينافسوها، في السلطة ويزحزحون بالحكام تلك الكراسي الوثيرة التي بواسطتها يمتصون دماء شعوبهم، ويستغلونهم الى أبعد الحدود.

ونظراً لأنه لاشيء يوقظ الشعوب من سباتها إلا العلماء والعباقرة والمبدعون، لذلك تحارب الحكومات هذه الفئات الاجتماعية، بل تضرب. بيد من حديد كل معارض أو مخالف، لهذا قل الابداع، وعمت الطرقية، وانتشرت التبعية ولم يعد أحد يتحدث عن كيفية الخروج من الأزمات الاقتصادية التي تعصف بالمجتمعات العربية والتي أدت بها الى مرحلة التخلف التي تعيشها.

فكل فكر خلاق مبدع يحارب بكل الطرق والوسائل، سواء من طرف الحكام، أو من طرف المؤسسات الدينية القائمة في هذه المجتمعات، والتي تقف بالمرصاد لكل تطور جديد أو ابداع في مختلف الشؤون الحياتية، لكي تظل حائزة ثقة الجماهير التي ارتبطت صورة الدين في ذهنها بكل مأهو جامد وقديم، في حين أن الدين الاسلامي لما بعثه الله الى البشرية كان ثورة حقيقية غيَّرت المجتمع في جميع جوانبه ومرافقه، وكان الاجتهاد والابداع في كل شؤون الحياة المختلفة، وكان ظهور الفلاسفة والمفكرين العرب الذين أبدعوا في كل صنوف العلوم، وجميع ميادين الفكر.

واليوم يسدل ستار كثيف عن كل ذلك التقدم والروح الابداعية الحقَّة، وتسيطر على عالمنا العربي تلك الأفكار السلفية التي تقف عائقاً

دون أي ابداع انساني خلاق أو فكر عميق. ولازالت ماثلة أمامنا تلك الحادثة التي وقعت في اليمن والتي أثارت الرأي العام، وهي تدلنا على مبلغ التقييد الذي يضعه بعض رجال الدين أمام الابداع، والابتكار، فقد قام أديب شاب بترجمة قصة اغريقية قديمة بعنوان «النبي والذئب» وهي لاعلاقة لها بالاسلام لامن قريب ولامن بعيد، وأثناء طباعة القصة القصيرة باحدى المجلات المتخصصة سقط حرف العطف «وهو الواو» فصار عنوان القصة «النبي الذئب» وما إن خرجت القصة للناس حتى اتهم المترجم الشاب بالكفر والالحاد، والزندقة وقد هدد في وظيفته وحياته، وأثارت القصة (التي هي قصة قصيرة يونانية قديمة لاعلاقة لها بالاسلام) أثارت زلزالاً عنيفاً في القيم الاجتماعية اليمنية، وكانت خطب الجمعة تندد بالأديب، وتتهمه بالزندقة، وقد اضطر هذا الكاتب الشاب الى مغادرة اليمن لعدة أيام، بعد أن أهدر دمه، ولم يهدأ الوضع إلا بعد أن كتب الأديب الشاب «كلمات الى الله» اعتذر فيها عن ذنبه الذي اقترفه وتاب الى الله، مع العلم أنه لم يقترف ذنباً يوصله الى هذا الحد من الظلم والتعدي، وهذه القصة تدل بما لايدع مجالاً للشك أن المبدعين يصطدمون عادة بالقيم السائدة في مجتمعهم، والتي تقف حاجزاً دون ابداعهم، بل إن البعض منهم: وهم يقومون بعملية الابداع يتذكرون تلك القيم السائدة والتي لاشك أنها تعاقبهم إن تمردوا عليها، فيضعونها نصب أعينهم، فتارة يتحايلون عليها ويحاولون تجنبها وتارة لايخوضون فيها، وتارة أخرى تعرقلهم فيستسلمون لليأس والقنوط.

وهكذا نجد أن القيم الدينية التي يحملها بعض رجال الدين المتسلط تقف حاجزاً دون الابداع، خاصة اذا تعارض معها المبدع. ولايختلف الحال بين اليمن والجزائر، فقد نما التيار الاسلامي في الجزائر بصورة كبيرة، وفي ظل التغيرات التي تشهدها البلاد في جميع الميادين خاصة

السياسية منها فقد تم الاعتراف بحزب اسلامي، وصار يضغط حتى على الحكومة ورئاسة الجمهورية، ففي المدة الأخيرة فقط بـ 20 أفريل 1990، نظمت الجبهة الاسلامية للانقاذ تجمعاً ضخماً طالبت فيه بحل البرلمان، ومطالب أخرى متنوعة.

والمهم أن نمو هذا التيار صار يشكل ضغطاً على كل عمل ابداعي فعال. فقد صار المسجد يحتج على جميع تصرفات المدرسة ويتدخل في شؤونها والكثير من المسيرات التي نظمتها المساجد للمطالبة بعدم الاختلاط أو فرض الحجاب على بنات المدارس أو مطالبة وزارة التعليم بعدم فرض الرياضة البدنية على المحجبات، وغيرها من المطالب التي لاتعيد المجتمع الى الأصالة والطريق القويم بل تنحرف به الى مسلك مسدود عن طريق نشر هذه الأفكار القديمة وقد صار أمن المواطن مهدداً، فالكثير من الجماعات الاسلامية تمارس العنف سواء على النساء أو على الفنادق التي تبيع الخمور للسياح، وتطالب بغلقها وبالعنف.

فجماعة أحد المساجد- وكان المسجد قريباً من المدرسة- طالبت مدير المدرسة الابتدائية ألا يجمع بين التلميذ والتلميذة على مقعد واحد وأن يضع صفوف البنات منفصلة عن صفوف الذكور، هذا يحدث في المدرسة الابتدائية، لتلاميذ لاتزيد أعمارهم عن السادسة أو السابعة من السنوات.

ففي جو مثل هذا الذي يحدث في الجزائر هل يمكن التحدث عن شيء اسمه الابداعية، والغريب أن إحياء التراث شمل فقط طباعة تلك الكتب الاسلامية القديمة التي تتحدث عن الزنا، وحد الخمر والحجاب، وغيرها من كتب الثقافة السلفية التي لااجتهاد فيها، ولاابداع، فهي تكريس لثقافة ماضية بصورة مشوهة بعيدة كل البعد عن الابداعية، والمسلك الاسلامي الصحيح.

ثانياً: علاقة السلطة بالابداع

علاقة الابداع بالسلطة الحاكمة أو بنظام الحكم علاقة وطيدة وهي علاقة تأثير وتأثر، وعادة مايكون نظام الحكم أحد الأسباب الأساسية لاعاقة العملية الابداعية في وطننا العربي، خاصة اذا كانت تلك السلطة مستبدة طاغية.

وعبر التاريخ الطويل نجد أن ازدهار الابداع لايتم إلا بتشجيع من السلطة، حيث تكثر العبقريات ويتسم نظام الحكم بالتسامح وتشجيع الموهوبين، والفترات التي تشهد ركوداً وجموداً في جميع الميادين هي الفترات التي يحكم فيها المستبدون الظلمة.

ويحدثنا الامام «عبد الرحمن الكواكبي» عن علاقة الحاكم المستبد بالعلماء، والمبدعين فيقول «وللمستبد أعمال ومصالح لايفسدها عليه إلا العلماء». وكما يبغض المستبد العلم لنتائجه، يبغضه لذاته، لأن للعلم سلطاناً أقوى من كل سلطان. لذلك لايحب المستبد أن يرى وجه عالم ذكي، فاذا اضطر لمثل الطبيب والمهندس اختار المتصاغر المتعلق، وينتج مما تقدم أن بين الاستبداد والعلم حرباً دائمة، وطراداً مستمراً، يسعى العلماء في نشر العلم ويجتهد المستبد في اطفاء نوره[٤].

وهكذا تستمر المعركة بين الابداع والسلطة، ونظراً لأن السلاح الأقوى تمتلكه السلطة اذن فهي تخضع المبدعين لشهواتها وغرائزها، فلايجد أولئك في أغلب الأحيان إلا الهجرة، أو التقوقع، وهكذا يعيق السلطان ابداع العلماء، وابتكاراتهم المختلفة، لأن تشجيعها يمس عرشه المهترىء وكل مايمس العرش ينبذه، ويحاربه ويقيم في طريقه العوائق والعراقيل.

إن النظم الحاكمة التي تقوم على القهر والقسر، والتي تستند في قيامها أو استمرارها على سلب الحريات، واهدار الحقوق، وامتهان

الكرامات، وتسليط أجهزة الاعلام والتوجيه على العقول والنفوس، الى درجة حجب الحقائق، وتزييف الوقائع، وغسل الأدمغة، هذه النظم تترك بصماتها ظاهرة على سلوك الناس، وتصيب بنيتهم الأخلاقية بعاهات حقيقية[٥].

فالابداع جريمة، والمبتكر مجرم يعاقب على ابتكاره، والذي يطالب بالحرية زنديق، وملاحق، إن الجو المشحون بالعداء، والبغضاء والمراقبة، وتسليط الأجهزة المخابراتية يعوق المبدعين، ويحد من طاقاتهم، بل ويشوه حتى من أخلاقهم، ويصيب بنياتهم بالركود والجمود والاستسلام، فكيف ينشأ ابداع في جو يعادي أبسط حقوق الانسان وحرياته الأساسية.

فالابداع لاينشأ إلا في جو من العلاقة الديموقراطية الحقيقية حيث ينمو التفكير النقدي الخلاق، بواسطة الحوار، وقبول الرأي المضاد، فشلل الفكر النقدي نابع من فرض الطاعة دون حق النقاش والفهم[٦].

وهكذا ترزح الشعوب العربية تحت سلطان حكامها وتحت القهر، فقد توصل الامام «محمد عبده» الى أن أكبر داء دخل على المسلمين في هممهم وعقولهم، إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة على حكومتهم، وأن هذا الجهل يؤدي الى الطغيان وبدوره الطغيان يلجيء الجماعة الى السلبية، والمبدعين الى الاهمال، وتصبح اللامبالاة من العادات الراسخة المقيمة في أذهانهم، فالطغيان الطويل الذي تواكب على الأمة العربية قد ترك في نفسية الجماعات المبدعة، والفئات المستنيرة سلبية موغلة مستوطنة في نفوسهم، فشوه تفكيرهم وجعل الثقافة السائدة في أوساطهم، لاتساعد على الابداع والابتكار، بل تقتل تلك الروح النيرة في المبدعين، وتجعلهم تابعين أذلاء، خانعين، مستسلمين. ولكي نبرهن على تلك الروح الخانعة السائدة، والفكر السلفي المسيطر، فقد ألف أحد المرتزقة في احدى البلاد العربية كتاباً حكم فيه بكفر من يقول بحركة الأرض

والجاذبية ، وزعم أن الأمراض «عفاريت» تحتل الأجسام ، وذكر أنه هو نفسه قد أجلى بعض «العفاريت» بالضرب عن أجسام كانت مريضة فشفيت ، وأهاب بالمسلمين ألا يعلموا أولادهم الجغرافيا لأنها زندقة ، وضلال ثم رفع هذا الهذيان الى الحكومة الدينية التي عملت بتحريم تدريس الجغرافيا في مدارسها ، وأمرت أن يمنح هذا المؤلف راتباً شهرياً كبيراً ، عدا هبات أخرى تكريماً للعلم والعبقرية والنبوغ(٧).

ففي هذا الجو مات الابداع الحقيقي لينتعش الفكر الخرافي المنحط ، وأدى الحال الى التخلف في جميع مجالات الحياة . المبدع العربي يجد نفسه مقيداً بالسلطة السياسية ، من جهة وبالمجتمع من جهة أخرى ، ذلك أن السلطة الحاكمة تفرض عليه توجهاً معيناً ، ولايمكن له معارضته وإلا تعرض للعقاب ، والجزاء ، والمجتمع بما يحمله من قيم وتقاليد ، وأعراف يقف حاجزاً دون انطلاق المبدع ، لأن الابداع لايعيش إلا في الأجواء الديموقراطية ، والتي تتسم بالحرية الواسعة (فالمبدع الحقيقي بطبيعة رسالته يندفع الى تحسس هموم مجتمعه ، ويتصدى لمشكلاته في مرونة ، وحرية فتضيق السلطة بابداعه الذي ينطوي على نقدها من قريب أو بعيد ، فتمارس سلطانها في احراجه والحد من نشاطه ، فيتحول بعض المبدعين الى الهروب ومغادرة ميدانهم ، أو يلجأ البعض الى الرمزية الشديدة الغموض مما يحبط الابداع الثقافي ، ويقصر به عن بلوغ هدفه ، وينتج عن ذلك ظاهرة مؤسفة هي الابداع المنحرف ويصبح التأليف والنشر هدفين مقصودين لذاتهما ، دون أن تكون هناك قضية تثار أو رأي يبدى ، وكثيراً مايجد هذا النوع الزائف من الابداع طريقه الى الصحف ومجلات الأدب والفكر ، وتتوارى الأصالة المجدية لتترك للتزييف العقيم مكانها)(٨).

ولعل تلك الصرخة التي أطلقها الروائي العربي «عبد المجيد الربيعي» في ندوة طرابلس للابداع والحرية خير معبر عن تلك العلاقة بين السلطة والابداع ، يقول الربيعي : (إن المطلوب من الكاتب من أجل أن

يكون مقبولاً أن يدافع عن السلطة في بلده ويبرر افعالها ويمتدح ماتقدمه. أنه لايستطيع أن يكتب أو ينطق إلا وفق توجيهات، وهكذا تم تدجين العشرات واندغمت أصواتهم ببعضهم، واختفت ملامحهم الابداعية الخاصة، وصاروا يكتبون، وكأن هناك يداً خفية تمسك بأقلامهم وتحركها، وفق أبجدية مكررة، تبرر وتبارك وتثمن، ولاتعارض أو تختلف أو تحتج). ويواصل الربيعي حديثه في وصف حالة المبدعين العرب فيقول: «إننا ككتاب عرب مدجنون بشكل جيد، وكل مانملكه هو مايمنح لنا من بركات من نكتب عنهم، ونكبر لهم، واننا بدونهم ستأكلنا الكلاب... ومن واجب الكاتب أن يلعق حذاء الحاكم، وليس بالضرورة أن يلعقه بلسانه، بل بكلماته المذعورة الذليلة. ويتساءل في الأخير قائلاً: وبعد هذا كيف يمكن لنا أن نتحدث عن الحرية والابداع، وكيف يمكن أن نجمع بينهما، وكل ما نواجهه يحاول أن يفصل بينهما؟..

وليكن القول أخيراً أنه لاابداع أو ابتكار في جو تسوده السلطوية، والخضوع، فالابداع لايلتقي مع الخضوع لأن الابداع حرية مطلقة دون قيود أو حدود، لذلك يمكن القول إنه لاابداع بدون حرية وديموقراطية، ولاابداع بغير التحرر من أكفان الماضي والتحرر من كل ماهو سائد[٩].

فالمبدع طاقة راكدة غامضة، قد تكون مدمرة اذا وجدت الحواجز التي تعوقها عن النمو، وتتجه بها في غير اتجاهها الصحيح، وقد تكون طاقة خلاقة أمينة اذا فتح لها مجال النمو والتطور، فتصبح رائدة الخلق والابداع.

وماعلينا إلا رفع الحواجز أمام هذه الطاقة، واطلاقها من مكمنها حتى تعطي، وتفيد، وتسهم في تطور الأمة وتقدم البلاد.

المراجع والهوامش

١- توفيق الحكيم، فن الأدب، ط٢ دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ص١٠.

٢- مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، ط١، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٧٦، ص١٥٥ و١٥٦.

٣- خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ط٤، دار النيل للطباعة، القاهرة، ١٩٥٠، ص١٧٦.

٤- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، موفم للنشر، الجزائر ١٩٨٨.

٥- نفس المرجع.

٦- مصطفى حجازي، نفس المرجع السابق الذكر، ص١٢٢.

٧- نقلاً عن خالد محمد خالد، نفس المرجع السابق الذكر، ص١٨٧.

٨- د/ محمد الرميحي، الابداع الثقافي، مجلة العربي الكويتية، العدد ٣١٩، يونيو ١٩٨٥، ص١٦.

٩- هذا رأي الروائي العربي «عبد الحميد الربيعي»، نقلناه بتصرف عن جريدة «القبس» الكويتية، المؤرخة في ١٢ نوفمبر ١٩٨٨.

* * *

النص الروائي والتحليل الاجتماعي

عز الدين بوبيش

بالرغم مما يتسم به المنهج البنيوي الشكلاني من دقة في معالجة النصوص السردية ومحاولة فهم بنيتها، فانه يظل بالنسبة لما جاء بعده من مناهج، قاصراً لا يفي بكل ملابسات التجربة الأدبية،

(*) عز الدين بوبيش: باحث من الجزائر، استاذ في معهد اللغة العربية، وآدابها، جامعة قسنطينة.

لوقوفه عند حدود الشكل، وإهماله لشخصية الكاتب والظروف التي أدت الى إنتاج نوع أدبي دون غيره.

وللوصول الى المفهوم المتكامل الذي ينظر الى النص كصورة للمجتمع وكقيمة أدبية في آن، علينا أن نتتبع مراحل تطور اهتمامات الباحثين التي تتحدد كالتالي:

١- مرحلة النقد الجدلي: وهي المرحلة التي تؤسس لها دراسات «جورج بليخانوف»(*) في نقده للأعمال الأدبية ككتابات «تولستوي» و«غوغول» والتي رد فيها على القيم الجمالية المثالية الهيجلية. وقد كانت كتابات «بليخانوف» في هذا السياق تركز على ما يقوله العمل الأدبي مهتمة بالمضمون الاجتماعي للروايات والمسرحيات بشكل خاص، «إن كل أثر أدبي يعبر عن عصره، مضمونه وشكله يتحددان بمشارب ذلك العصر وعاداته وميوله، وكلما كان الكاتب أعظم كانت أقوى وأوضح تبعية سمة نتاجه لسمة عصره؛ أو بعبارة أخرى تضاءلت فرص عثورنا في آثاره على تلك «الرسالة» القابلة للوصف بأنها شخصية»(١). وبالتالي فعلى الناقد أن يبحث أولا في العمل الأدبي عن المدلول الاجتماعي؛ لأن الانتاج الأدبي والإبداعي مطالب بالاسهام في البنية الفكرية للمجتمع. وقد حمّل «بليخانوف» مؤلَّفه: (الفن والتصور المادي للتاريخ) القواعد، والقيم الأساسية للجمالية الأدبية وفق مبدأ الأدب الهادف والمؤثر في التغيير الاجتماعي «إن الواجب الأول للناقد يكمن في ترجمة فكرة ذلك النتاج من لغة الفن الى لغة علم الاجتماع، وفي تحديد ما يمكن أن نسميه بالمعادل السوسيولوجي للظاهرة الأدبية المعطاة»(٢).

(*) جورج بليخانوف: هو مؤسس النقد الماركسي، انظر: أناتولي لوناتشارسكي: موضوعات في مشكلات النقد الماركسي، ترجمة رضا الظاهر ضمن كتاب الوعي والإبداع دراسات جمالية ماركسية (بالاشتراك) ص٩.

(١) جورج بليخانوف: الفن والتصور المادي للتاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، ص١٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٩.

وبمقابل الاهتمام بالمضمون الاجتماعي للأدب فإن فكرة المعادل السوسيولوجي تركت مساحة ضئيلة للانكباب على استخراج جماليات الأعمال الأدبية فعدتها مرحلة ثانية أو ذات اهتمام ثانوي للناقد. فهذا النقد ذو النزعة المادية رغم ما يوليه للفكر من أهمية، فهو لا ينسى الجانب الفني، وإنما يُعدُّه تتمة للأول، الذي يمثل الهدف الأسمى في العملية النقدية؛ «فهذا النقد، في مسعاه إلى إيجاد المعادل الاجتماعي للظاهرة الأدبية المعطاة، يخون نفسه بنفسه إذا لم يفهم أنه لا يكفي اكتشاف ذلك المعادل... فخصائص الخلق الفني في كل عصر ترتبط على الدوام وثيق الارتباط بالسيكولوجيا الاجتماعية التي يُعبِّر عنها الخلق الفني. والسيكولوجيا الاجتماعية لكل عصر مشروطة على الدوام بعلاقات ذلك العصر الاجتماعية. وهذه واقعة يقيم عليها البرهان تاريخ الفن والاداب برمته. ولهذا لن يكون تحديد المعادل السوسيولوجي لكل أثر أدبي إلا ناقصاً، وبالتالي غير صحيح وغير دقيق، إذا أبى الناقد تقييم مزاياه الفنية. وبعبارة أخرى، إن الفعل الأول للنقد المادي لا يغني عن الفعل الثاني، بل يتطلبه بوصفه تتمته الضرورية»[٣].

وحتى الخصائص الفنية والأبعاد الجمالية للنص يحاول أصحاب هذا الاتجاه -كما يتضح من الشاهد السابق- إيجاد ما يقابلها في سيكولوجيا المجتمع، ولذلك فهي تحظى عندهم بهذا الاهتمام وإن كان ثانوياً وعلى مستوى التنظير فقط؛ لقد ظل المضمون في أغلب الدراسات النقدية قِبْلَةَ كل ناقد، وغاية في ذاتها تُغني عن كل توجه آخر، حتى وإن كان ذلك التوجه الفني والجمالي الذي التمسوا فيه تتمة للفعل الاجتماعي، العامل الأساس في هذه الدراسة. ولم تتعد النظرة حدود الوعي الاجتماعي الذي تتحكم فيه شروط اجتماعية، حتى وإن كانت مواضيع الدراسة مما يسمى بالآداب الجميلة «إنني أرى أن الوعي الاجتماعي يتحدد بالشروط

(٣) المرجع نفسه، ص٥٩، ٦٠

الاجتماعية. وواضح بالنسبة إلى كل من يأخذ بوجهة النظر هذه أن «كل ايديولوجيا» -بما فيها الفن وما يسمى بالآداب الجميلة- إنما تُعبّر عن الميول والأحوال النفسية لمجتمع بعينه، أو إذا كان هذا المجتمع منقسماً الى طبقات فلطبقة بعينها»[٤]. وهو ما نلاحظه في دراسة «بليخانوف» عندما درس رواية «ما العمل»[٥] للكاتب الروسي، «تشيرنيشفسكي» التي ركز فيها على الصراع الطبقي وما أحدثته هذه الرواية من تغيرات على صعيد ذهنيات أفراد المجتمع. وهو علة نجاحها الخارق؛ إذ كانت جواباً حيا عن الاسئلة التي كانت تحظى بعظيم الاهتمام من قبل شريحة واسعة من جمهور المثقفين[٦].

ويرى «حمّيد لحميداني» أن «بليخانوف» لا يقصد بحديثه عن المعادل السوسيولوجي، المقابلة المباشرة بين مضمون العمل الأدبي والواقع الاجتماعي العياني. وإنما يقصد وجهة نظر ما، حول الواقع، أي أحد التصورات الإيديولوجية الموجودة في الساحة الفكرية، والتي يلتقي معها العمل الإبداعي[٧]. ونحن نرى ذلك صحيحاً في شقه الأول إلا أن الوجه الآخر لا يقبل النفي؛ بل نعمل على إقراره مثلما أقره «بليخانوف» نفسه عندما لاحظ المبالغة والمغالاة التي وصف بها «راخيمتوف» أحد شخوص الرواية، فأنكرها مثلما أنكرها غيره، لأنه لا سبيل الى الرضا إلا اذا كانت الشخصية وحدود تصرفاتها لها ما يقابلها في الواقع العياني «ونحن بدورنا نرى أن بعض قسمات شخصية راخميتوف كانت ستبدو أكثر إقناعاً لو رسمت غير ذلك الرسم. بيد أن تلك الشخصية أمينة تماما للواقع بوجه الإجمال»[٨].

---

(٤) المرجع نفسه، ص٥٩.

(٥) كتب «تشيرنيشفسكي» هذه الرواية في عام ١٨٦٤. انظر: المرجع نفسه: ص١٨٤ (الهامش).

(٦) المرجع السابق، ص١٨٤

(٧) حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص٥٨، ٥٩.

(٨) جورج بليخانوف: الفن والتصور المادي للتاريخ، ترجمة: جورج طرابيشي، ص١٨٩.

وكل الدراسات تسير وفق هذه الوجهة التي عرضناها حول مرحلة النقد الجدلي، ولا سبيل الى معرفة جوانبها الفنية التي تبقى مجرد اقتراحات غير معمول بها، أو تأتي في درجة غير ذات أهمية، ومندمجة بالمحتوى الذي تشكل بداخله عنصرا من مجموعة عناصر أخرى كثيرة تكونه ولا يقبل انفصالها عنه: «فإن المحتوى الفني يتضمن موضوعاً مأخوذاً من الحياة والمشكلات الإيديولوجية التي تنتج عنها، والتقييم العاطفي الجمالي لها. وكل ذلك متوحد سوية كوحدة يشترطها الهدف والغاية الاجتماعية للفن. ويتباين المحتوى الفني طبقا لشكل ونوع الفن، ويرتبط بدرجة أقل أو أكثر مع المحتوى الواقعي للحياة، ولكنه يظهر دائما باعتباره انعكاسها الحي»[٩].

٢- **مرحلة البنيوية التكوينية**: استفادت هذه المرحلة من النقائص المسجلة في أعمال النقاد الجدليين، وحاولت إعطاء النقد السوسيولوجي وجهة أكثر إشراقاً بافتراضها أن المبدع يمتلك تصورا للمجتمع، أو رؤية للواقع ليس من الضروري أن تكون ترجمة حرفية له. وقد تميزت الرواية الشكل الأكثر تعبيرا عن الواقع بنزوعها الى الخيال والغرابة دون أن تفقد الصلة بالمادة الاجتماعية التي تمنحها حقيقتها، تعبيرا عن روح التحول الذي مس المفهوم السابق للعمل الروائي الذي ظل وفيا لمعطيات الواقع في صوره المتمثلة في المجتمع الذي أنتج فيه. وأصبح «الشكل هو العنصر الاجتماعي الحقيقي في الأدب»[١٠].

وكان من شأن هذا الوضع الذي استحدث أن يصرف أنظار الباحثين عن كون أن القصة أو الرواية مجرد إيديولوجيا فحسب. وإنما هي صياغة جمالية تعتمد المجاز للتعبير عن هذا المضمون الإيديولوجي أيضا.

(٩) ف. ف. فانسولف: عن الشكل والمحتوى في الفن كانعكاس للحياة، ترجمة: رضا الظاهر، ضمن كتاب: الوعي والإبداع، دراسات جمالية ماركسية(بالاشتراك)، ص٩٠.

(١٠) جورج لوكاتش: نقلا عن تيري إيجلتون: الماركسية والنقد الأدبي. ترجمة: جابر عصفور، ضمن مجلة فصول، المجلد ٥، ج١ العدد ٣، ١٩٨٥، ص٢٧.

وقد تبلور هذا المنهج النقدي في ضوء الإقتراحات التي قدمتها بعض الأبحاث التاريخية والاجتماعية التي ظهرت خلال القرن التاسع عشر، ولاسيما بعد الجهود المتواصلة التي قام بها باحثون في حقل علم اجتماع الأدب.

وقد قام الناقد المجري «جورج لوكاتش» بمحاولة جادة لإعطاء النقد السوسيولوجي هذه الأبعاد الجديدة معتمدا في ذلك على الأسباب الفكرية والثقافية الموجهة لرؤية الروائي، فجاءت خطوته الأولى، على شكل قطيعة بين هذا المعنى الجديد، والمعنى الذي كان سائدا من قبل.

وإذا كان «الوكاتش» هو المؤسس الأول لهذا المنهج الجديد(البنيوية التكوينية). فإن تلميذه «لوسيان غولدمان» هو الذي خطا الخطوة الأولى، فعمل على إعادة بناء ما انتهى إليه «لوكاتش» من أفكار، وصاغ أسسها النظرية العامة، التي يمكن حصرها في العناصر التالية:

١- إن العلاقة بين حياة المجتمع والخلق الأدبي تتحدَّ بهذين القطاعين من الواقع الإنساني الذي تفصل أبنيته بالأبنية العقلية من جهة، والأبنية المنتجة من العالم التخيلي الذي يخلقه الكاتب من جهة أخرى.

٢- إن أبنية المقولات الدالة، ليست ظاهرة فردية، وإنما هي ظواهر اجتماعية؛ لذلك فهي تبحث في العلاقة بين بنية وعي المجموعة الاجتماعية، وعالم العمل الأدبي.

٣- هناك تماثل بين بنية وعي المجموعة الاجتماعية وعالم العمل الأدبي، كما يمكن أن تتماثل محتويات متغايرة الخصائص تماما، فيمكن أن يتماثل عالم الحكاية الخرافية مع بنية مجموعة اجتماعية معينة.

٤- العمل الأدبي هو قيمة جمالية.

٥- لا يمكن الأخذ بالبنيات الواعية للكاتب لتقييم العمل الأدبي،

ولا البحث في سيكولوجية اللاوعي بالمفهوم الفرويدي، بل يجب الاهتمام بالنمط البنيوي الاجتماعي من البحث[11].

ولما كان النص الأدبي رغم استقلاليته كبنية مرتبطة دلاليا، وسيميولوجيا بمحيطه الثقافي الفكري والاجتماعي، فإن «غولدمان» يعتمد في منهج دراسته على مرحلتين هامتين في فهم النص هما: مرحلة الفهم ومرحلة التفسير.

١- ففي مرحلة الفهم يتعامل الباحث مع النص معتمدا على بنيته الشاملة المتكونة من مكونات النص وتفاعلاته الممكنة مع العوامل السوسيو-ثقافية المحيطة بالكاتب. «إن فهم النص، كل النص، ليس أي شيء سواه، هو ما يجب أن يؤخذ أخذا حرفيا، وأن على المرء أن يبحث، في داخله، عن بنية دالة شاملة»[12]. وهذه البنية الدالة الشاملة لا تتحقق إلا بالاستعانة بالشرح الذي يبحث في الذات الفردية أو الجماعية من حيث علاقتها ببنية عقلية ذات خاصية وظيفية دالة تحكم العمل. ويعتبر «غولدمان» عملية الشرح هذه عنصرا مكونا في البنية الشاملة ولذلك فهو يدخلها في نطاق الفهم للحقيقة الخارجية للعمل[13]. وتعد مرحلة الفهم الخطوة الأولى في نطاق دراسة أي نص أدبي.

٢- أما مرحلة التفسير فتجيء مباشرة بعد مرحلة فهم النص، وهي متأصلة دوما في النصوص التي ندرسها وفق بنية أوسع من فهم النص[14]،

(١١) لوسيان غولدمان: علم اجتماع الأدب، الوضع ومشكلات المنهج، ضمن مجلة فصول، مج١، ج١، العدد٢، ١٩٨١ ص١٠٢، ١٠٣

(١٢) المرجع نفسه: ص١٠٤.

(١٣) المرجع نفسه: ص١٠٨.

(١٤) ينظر «غولدمان» إلى الفهم باعتباره عملية عقلية الى أقصى حد. وأنها تقوم على أدق وصف ممكن لبنية دالة.

وهي البنية الجمالية التي يندرج النص في إطارها ووفق البنية الفكرية الإيديولوجية التي يعبر عنها.

وحسب «غولدمان» فإن أي شرح لا يفسر إلا من ٥٠٪ الى ٦٠٪ من النص[١٥]، وأن أي شرح يقوم على التحليل النفسي لن ينجح مهما كان حظه من النجاح، لكونه تعبيرا فرديا فحسب[١٦].

وخلال عملية البحث التي يتدعم فيها البحث بالشرح والتفسير يتمكن الناقد من إدراك العلاقات القائمة بين النص والواقع، ويشرع في تقديم نتائجه، وعليه أن يفصل في هذه المرحلة الأخيرة من عملية البحث بين فرضياته التفسيرية المتأصلة في العمل وبين فرضياته الشارحة التي تتجاوز التفسير، وتظهر إما في علاقة تنوع ملازم، أو تكون كما هو الغالب، علاقة تماثل، أو مجرد علاقة وظيفية مما يعني وجود بنية تؤدي وظيفة[١٧].

وهذا التنوع في العلاقات داخل النص وخارجه هو الذي يحدد القيمة الجمالية باعتبارها تجاوزا لتوتر قائم، بين قطب التنوع والوفرة الحسية من ناحية، والوحدة التي تنتظم هذا التنوع في كل متلاحم من ناحية أخرى. «ومن هذه الزاوية تتحدد أهمية العمل الأدبي وقيمته تبعا لدرجة الفعالية التي يتم بها تجاوز هذا التوتر، أي أن قيمة العمل تتصاعد بتصاعد وفرته الحسية وتنوع عالمه من ناحية، وبانضباط هذا العالم، من ناحية ثانية، على نحو يؤسس وحدة بنيوية»[١٨].

ومن هنا يتعين الفرق بين منهج البنيوية التكوينية الذي يهتم بالنص، وبالعوامل السوسيو-ثقافية المحيطة بالكاتب. وبين البنيوية الشكلية التي

---

(١٥) المرجع نفسه، ص١٠٨.
(١٦) المرجع نفسه: ص١٠٨.
(١٧) المرجع نفسه: ١٠٧، ١٠٨.
(١٨) المرجع نفسه: ص١١١.

«ترى في الأبنية مجرد قطاع أساسي من السلوك الإنساني الشامل فتتجاهل ما يرتبط كل الارتباط بالموقف التاريخي المعطى، أو بالمرحلة المحددة لسيرة الفرد. مما ينتهي بها الى نوع من الفصل بين الأبنية الشكلية والمحتوى الخاص للسلوك الإنساني»[١٩].

وكما لاحظنا فإن البنيوية التكوينية ركزت على جانبين هما الشكل والمضمون، وقدم «غولدمان» تصوراته من خلال مطالبته الناقد بالكشف عن البنية الدالة في كل نص أدبي، إضافة الى البنى المقولاتية الفكرية، وكانت هذه القضايا محور اهتماماته في كتابيه: «الإله الخفي» و«من أجل سوسيولوجيا الرواية». غير أن هذه الإنجازات النظرية للبنيوية التكوينية بقيت حبيسة تطبيقات منظريها، وتمثيل أدبيته، رغم وجود بعض التوجيهات التطبيقية العامة التي يمكن إيجازها فيمايلي:

أ- إن المقابلة المباشرة بين العمل الأدبي والواقع الاجتماعي أمر غير ممكن؛ لأن العمل الأدبي هو صورة المؤلف عن الواقع.

ب- إن العمل الأدبي لا يسجل الواقع بل يقترح توجيهاً إيديولوجيا له؛ لذلك فهو بعد اكتشافه للبنية الدالة التي هي الإيديولوجيا المشكلة ينتقل الى مجال المقارنة بحيث يربط هذه البنية ببنية أوسع مناظرة لها، يلتمس وجودها في الحقل الثقافي أو الإيديولوجي للواقع الذي أنتج فيه النص.

ج- إن أهمية العمل الأدبي تكمن في قدرته على تماسك خيوط الربط بين أجزائه، وما يمكن أن يحدث من موقف جمالي ودلالي جديد.

٣- مرحلة سوسيولوجيا النص الروائي: وقد قامت سوسيولوجيا النص الأدبي استفادة من الإنجازات الهامة للبنيوية المعتمدة على دراسة البنى الشكلية للنص الأدبي، كما استفادت من المناهج السوسيولوجية

(١٩) المرجع نفسه، ص١١٠.

الأخرى، ومنها البنيوية التكوينية. وحاولت أن تتدارك النقص الذي مس ما سبق من مناهج، لتحاول الإسهام في إعطاء تصور يختلف عن توجهات البنيويين الذين يتعاملون مع النص بشكل سكوني، ويعتبرون أنه بمجرد الانتهاء من كتابته لا تبقى أية صلة تربطه بكاتبه، أو مع الوسط الذي نشأ فيه.

وتعد كتابات «ميخائيل باختين» وخاصة «شعرية دوستويوفسكي» و«نظرية الرواية وجماليتها» محوراً أساسياً لسوسيولوجيا النص. إلى جانب الدراسات التي نشرها «بييرزيما» أحد تلامذة «غولدمان» وأبرز فيها ضرورة تأسيس هذا المنهج ولا سيما في كتابه «من أجل سوسيولوجيا النص الأدبي».

ويمكن اعتبار «باختين» المؤسس الحقيقي لهذا لمنهج رغم حديث «زيما» المكثف عن هذا لاتجاه، ودعوته الصريحة والملحة الى الأخذ به، بحكم إضافاته المتميزة عن سابقيه من جهة، ولتقدم أعماله وسبقها في الزمن عن أعمال معاصريه من جهة أخرى.

ففي كتابه «الماركسية وفلسفة اللغة» يقدم «باختين» تحليلا عميقا لعلاقة اللغة بالواقع الاجتماعي والاقتصادي. وفيه تظهر آثار «غولدمان» واضحة نستعرض بعضها في أقواله التالية: «كل ما هو إيديولوجيا يتوفر على مرجع، ويحيل إلى شيء ما يقع خارجه، أو بتعبير آخر: إن كل ما هو ايديولوجي دليل»[٢٠]. «لا يوجد الدليل كجزء من الواقع فحسب، بل إنه يعكس فيه ويحرف جزءا آخر. قد يشوه هذا الواقع، أو يخلص إليه أو قد يدركه أيضا من وجهة نظر خاصة. الخ»[٢١]. «إن الوعي الفردي واقعة مجتمعية إيديولوجية»[٢٢]. «النفس فردي والإيديولوجية

(٢٠) ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، ص ١٧.

(٢١) المرجع نفسه، ص١٩.

(٢٢) المرجع نفسه: ص٢٢

مجتمعية»[٢٣]. «لا تخضع دراسة الإيديولوجيات في أي شيء منها الى علم النفس ولا تحتاج إليه بتاتا»[٢٤].

وإذا كانت هذه الآراء مسقطة على اللغة بشكل عام فإن آراء «باختين» حول الرواية جاءت على أسس هذه العلاقة أيضا، وبتركيز شديد على البنيوية المعارضة؛ فهو يأخذ من النموذج اللساني الذي يرتكز على التصور الفلسفي المتبنى لمعطيات التحليل التاريخي للمجتمع، ويسائل النص الروائي وفق العلاقة الداخلية والخارجية، وفي أفق تحليل سوسيولوجي لأشكال التعبير الإيديولوجي. فالرواية عنده ككل «ظاهرة متعددة الأسلوب واللسان والصوت، ويعثر المحلل فيها على بعض الوحدات الأسلوبية اللا متجانسة التي توجد، أحياناً، على مستويات لسانية مختلفة وخاضعة لقواعد لسانية متعددة»[٢٥]. ومع ذلك فهي بما تحتويه تكوّن نسقاً أدبياً منسجماً تتحكم فيه تقنيات عالية تخضع لوحدة أسلوبية عليا تتحكم في الكل، وتكون انشغال الباحث الذي يتجه نحو مجموعها للوقوف على الخصوصية الأولية للجنس الروائي. بخلاف التوجه القديم الذي لا يعرف هذا النوع من التجميع، ويسعى الى الوقوف عند الجزئيات، وبالتالي «فإنه يحلل شيئا مختلفاً عن الاسلوب الروائي!»[٢٦].

ويقترح «باختين» لدراسة أسلوب الرواية بالكيفية التي تضمن وحدتها، الاعتماد على الحوارية التي هي صيغة تلك الاتصالات والترابطات الخاصة بين الملفوظات واللغات داخل العمل؛ إذ هي المظهر الذي يتخذه التفرد الأولي لأسلوبية الرواية[٢٧].

(٢٣) المرجع نفسه، ص٥٠.
(٢٤) المرجع نفسه: ص٢٣.
(٢٥) المرجع نفسه: ص٣٢.
(٢٦) المرجع السابق، ص ٣٣.
(٢٧) المرجع نفسه: ص٣٣.

ويعلن «باختين» صراحة عن أن المظهر الحواري للخطاب وجميع الظاهرات المرتبطة به، قد بقيت الى عهد قريب، خارج أفق الألسنية. وأن الأسلوبية، كانت مصمّة آذانها تماما عن الحوار، وتعتبر العمل الأدبي في مجموعه مونولوجاً مغلقا للكاتب، يكتفي بذاته[٢٨]. «إن الأسلوبية تحجز كل ظاهرة أسلوبية داخل السياق المونولجي لتلفظ ما، مستقل ومغلق، إنها، كما يمكن أن يقال، تأسرها داخل سياق فريد حيث لا تستطيع أن تتصادى مع تلفظات أخرى، أو أن تحقق دلالاتها الاسلوبية عبر تفاعلها مع تلك التلفظات. إن على تلك الظاهرة الاسلوبية أن تجف داخل سياقها المغلق»[٢٩]. ولذلك فإن «باختين» يفتح هذا المغلق على عالم تعدد ينفذ من خلاله الى معنى الخطاب وتعبيره، داخل هذه السيرورة للصوغ الحواري الذي يبقي العنصر الكفيل لضمان صورته ونبرته الأسلوبيتين؛ «فالخطاب يُفهم موضوعه بفضل الحوار»[٣٠]. وهذه ميزة يتفرد بها جنس الرواية الذي يكشف عن أسلوبية سوسيولوجية تغني الباحث عن الرجوع الى الواقع الخارجي، لانصهاره داخل النص. ولذلك نجد «باختين» يخالف «غولدمان» حين لا يعقد المقارنة بين عالم النص وعالم الواقع. ولا ينظر خارج النص لكونه الشكل والمضمون والواقع الخارجي في آن.

«فالحوار الداخلي، الاجتماعي، للخطاب الروائي يستدعي الكشف عن سياقه الاجتماعي الملموس الذي يُعدِّل مجموع بنيته الأسلوبية، و«شكله»، «محتواه» فضلا عن أنه لا يعدله من الخارج وإنما من الداخل. ذلك أن الحوار الاجتماعي يرن داخل الخطاب نفسه، وداخل كل عناصره، سواء تلك التي تخص «المحتوى» أو تخص «الشكل»»[٣١]؛ «إن الخصوصيات

(٢٨) المرجع نفسه، ص٣٩، ٤٠.

(٢٩) الرجع نفسه: ص٤٠.

(٣٠) المرجع نفسه: ص٤٦.

(٣١) ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة: ص٦٠.

الشكلية للغات ولصيغ الرواية وأساليبها، هي رموز لمنظورات اجتماعية»[٣١].

وتكون الرواية متطورة كلما عمقت الحوار من خلال نشره وتهذيبه داخل العمل[٣٣]. وبذلك الانتشار تتعدد الأصوات داخل النص وتتنوع الإيديولوجيات، وتجعل النص لا يتخذ في كليته موقفا إيديولوجيا موحدا بل تكتفي بتشكل الايديولوجية العامة.

وأصالة أسلوبية الرواية في هذا الجنس الأدبي يخلقها صوت الإنسان المتميز الذي يظهر في الأشكال التالية:

١- خطاب المتكلم في الرواية ليس مجرد كلام منقول أو معاد إنتاجه؛ بل هو مشخص بطريقة فنية.

٢- المتكلم أساسا هو فرد اجتماعي، وخطابه لغة اجتماعية أيضا. ولامكان للخطابات الفردية أو للهجات الفردية.

٣- المتكلم في الرواية منتج إيديولوجيا؛ فكل كلمة تصدر عنه تقدم وجهة نظر خاصة عن العالم تنزع الى دلالة اجتماعية؛ ولذلك فهو يجرد الرواية من أن تكون لعبة لفظية مجردة. وبذلك لا تصدر جماليتها عن بنية شكلية؛ بل في كونها تشخص متكلما هو منتج إيديولوجيا وهو في حركية حوارية مع الذات أو مع الآخر مدافعاً أو مختبراً أو مجادلاً[٣٤].

فالمتكلم وخطابه هما اللذان يكشفان عن أصالة هذا الجنس التعبيري، ولذلك يوليهما «باختين» هذه الاهمية أكثر من غيرهما من العناصر الأخرى، التي تظل إضاءات إيديولوجية ترتبط بالمحور الأساسي الذي هو المتكلم وخطابه[٣٥].

(٣٢) المرجع نفسه، ص١٠٧.
(٣٣) المرجع نفسه: ص٦٠.
(٣٤) المرجع نفسه: ص٩٠.
(٣٥) المرجع نفسه: ص٩٠.

ويحرص «باختين» على حيادية الكاتب في الرواية المتعددة الأصوات حتى لا يغلّب إيديولوجية على باقي الإيديولوجيات. بل يجعلها تنصهر داخل الإيديولوجيا العامة التي تتشكل من مجموع الإيديولوجيات في النص. «لكن الكاتب كذلك لا يبرز إيديولوجيته فهذه تنصهر داخل الإيديولوجيا العامة، التي هي وحده ممكنة»[٣٦]. وحيادية الكاتب لاتعني إلغاء صوته؛ فقد يُلمَس بكيفية سطحية[٣٧]، وبذلك يضمن النص عند «باختين» استقلاليته عن الواقع. لكونه مندمجا في الرواية اندماجا كاملا، ويمكن كشفه من خلال حوارية النص، باستعراض مختلف الاصوات المتعددة وهي في تصارعها داخل النص. وهو أمر كاف للكشف عن الواقع، ومغن عن أي لجوء إلى العامل الخارجي لتفسيره.

ولما كانت الدراسة الأدبية تقوم أساساً على عملية هدم النص وإعادة بنائه لغرض الوقوف على الوحدات التركيبية المشكلة للنص، وأسرار جمالياته، فإن «حميد لحميداني» يجد في حوارية «باختين» أداة إجرائية تسهل عمل الناقد في أثناء دراسته، ويرى أن حديث «غولدمان» عن البنية الأدبية، دون تحديده لطبيعة هذه البنية والوسائل والأدوات التي تمكّن من تحليلها، لا يمكن أن يؤدي الى نتائج دقيقة[٣٨]. ونحن نرجع سبب عدم تحديده لهذه الطبيعة، وهذه الوسائل الى أن «غولدمان» كان يُقدِّمُ منهجا عاما لدراسة النص الأدبي، فأي الوسائل وأي الأدوات الإجرائية يذكر الناقد أو يترك؛ فهو أمر يتملص من بين يديه، لاختلاف بنيات النصوص الأدبية وطبائعها وتعددها من جهة؛ فالإبداع الأدبي متنوع الاجناس، ومختلف من حيث النوع الواحد نفسه. ولأن الناقد يحاول المحافظة على متعة الرواية من جهة أخرى «على ان مما يُدمّر المتعة في الرواية هو معرفة كيف تم بناؤها»[٣٩].

(٣٦) المرجع السابق: ص٩١.

٣٧) المرجع نفسه: ص١٠٧.

(٣٨) حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا ص٤٨.

(٣٩) بيرسي لوبوك: صنعة الرواية، ترجمة: عبد الستار جواد، ص٣٦.

أما الفرق الذي يمكن ملاحظته بين «غولدمان» و«باختين» فهو أن الأول يكتشف بنية النص الدالة، ثم يقارن ما اكتشفه بالواقع الخارجي. أما الآخر فيجمع بينهما لقناعته بتوفرهما معا داخل النص. ونرى أن المقارنة ضرورية لسبب واحد هو إقرار الدليل وتحديده في خضم واقع مليء بالتناقضات؛ فبدون هذه الإجراء نقع في العموميات، وهو ما قصد «غولدمان» تفاديه؛ لأن تعدد الاصوات التي منها تتشكل القصة أو الرواية لايمكن ضبطها إلا من خلال بنية دالة أوسع وأشمل.

وبعد هذه القراءة السريعة في مناهج الدراسة التي اهتمت بمجال السوسيولوجيا نخلص الى الاتجاه السوسيو-بنائي[٤٠]؛ هذا التوجه المعاصر الذي يحاول أن يُقدم تصورا نقديا لإنجازات المنهج البنيوي، كذلك للنقد الاجتماعي، والبنيوية التكوينية، سوسيولوجيا-النص، والاستفادة من إنجازاتها، فرفض تحجيم دور النص الى مجرد فكرة اجتماعية لا غير، وبالمقابل يرفض سكونية التحليل النصي؛ فربطه بالأطر الفكرية والجمالية معا.

وهذا ما يحاول النقد العربي المعاصر السير على خطاه، والالتزام به؛ فهو لا يخرج عن هذه التصورات المنهجية، ويسعى الى العمل بها، مراعياً في ذلك خصوصية لغته؛ لأن الكتابة الإبداعية العربية غير الكتابة الإبداعية الغربية. الأمر الذي جعل هذا النقد يغلب عليه طابع التركيب عند مواجهة النص «إن الناقد العربي لا يستطيع أن يؤكد ذاته إلا

(٤٠) منهج اقترحه «حميد لحميداني» لدراسة النصوص الأدبية العربية ولا سيما نصوص القصة والرواية ضمن كتابه من أجل تحليل سوسيوبنائي للرواية، رواية المعلم علي نموذجا، انظر: ص٢٠.

من خلال منظور تركيبي جديد يراه ضروريا لتطويع النقد الغربي من أجل دراسة الاعمال الإبداعية العربية.

إن التمثل والتركيب هما قدر الناقد العربي -على الأقل في الوقت الراهن- وعليه أن يظهر من خلالهما إسهام العبقرية العربية في مسايرة النقد المعاصر (العالمي)»[٤١].

وهو العمل الذي قام به «لحميداني» في دراسته لرواية «المعلم علي»[٤٢] عندما جمع مفاهيم البنيوية التكوينية التي بلورها «غولدمان» وبخاصة مفهومي: الفهم والتفسير، وبعض مفاهيم سوسيولوجيا النص الروائي وبخاصة منها الحوارية كما جاءت عند الناقد الروسي «باختين».

وبهذه الاستفادات النقدية يأخذ المنهج السوسيو-بنائي بالمنطلقات النظرية لسوسيولوجيا-النص، لاستيعابه للجانب اللساني والبنائي ومعرفته بالكيفية التي تتجلى بها المعطيات السوسيولوجية في النص الأدبي. «وهكذا تأتي صيغة التحليل السوسيو-بنائي كتركيب طبيعي لإظهار الاستفادة المتوازنة من المناهج السوسيولوجية ومن المناهج البنائية وفق تصور واحد مترابط العناصر»[٤٣].

---

(٤١) حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، ص ٤٧.

(٤٢) رواية «المعلم علي» للكاتب المغربي «عبد الكريم غلاب» طبعت أول مرة عام ١٩٧١.

(٤٣) حميد لحميداني: من أجل سوسيو بنائي للرواية، رواية المعلم علي نموذجا، ص ٢٠.

قائمة المراجع

١- بيرسي لوبوك: صنعة الرواية، ترجمة: عبد الستار جواد، بغداد، ١٩٧٢.

٢- حميد لحميداني: من أجل تحليل سوسيوبنائي للرواية، رواية المعلم علي نموذجا، منشورات الجامعة، ١٩٨٤.

٣- حميد لحميداني: النقد الروائي والإيديولوجيا، من سوسيولوجيا الرواية الى سوسيولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١.

٤- جورج بلخانوف: الفن والتصور المادي للتاريخ، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ١٩٧٧.

٥- ف. ف. فانسولف (بالاشتراك): الوعي والابداع، دراسة جمالية ماركسية، ترجمة: رضا الظاهر.

٦- ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، دار الأمان، الرباط المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.

٧- مجلة فصول: المجلد الأول الجزء الأول، العدد الثاني، ١٩٨١.

٨- مجلة فصول: المجلد الخامس، الجزءالأول، العدد الثالث، ١٩٨٥.

❊ ❊ ❊

ابـــــداع

شعـــــر

نشيد الجمر

ابراهيم عباس ياسين (*)

لجلال سيّدة النهارِ . . .
وفتنة الأَشعارِ والأملِ المطرّزِ . . .
بالنيازك والورودْ
ويارق الأشجارِ، ها أنذا أعَبّيُّ
بانفجارَ الفجر أغنيتي لأذهبَ في النشيدْ

(*) ابراهيم عباس ياسين: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «وقت لأحلام العاشق»، «رسائل الحب والوحشة».

وأُعيدَ من سحر الأنوثة . . .
في انْبهارِ الخلقِ ما ابتدأتْ يداها
هي نرجسُ الأسرارِ . . . نيروزُ القصائدِ . . .
رقصةُ القلبِ الأخيرةُ . . .
أيُّ فجرٍ طافحٍ بالعشقِ أخضرَ . . .
لا يطلُّ على مداها؟!
ليلان يغتسلان بالأمطار عيناها،
وأغنيتان من ألقٍ ومن حبقٍ يداها
الأرضُ تبدأ من سطوعِ جبينها الملكيِّ،
ينفطر المدى، والغيمُ ما اجترحتْ رؤاها
تتقمّصُ الأزهارُ صورتها،
تكلّلُ سَرْوَ قامتها الكواكبُ،
- كلما انبثقت كلُؤْلؤةٍ -
وتأتلقُ النجومُ
وعلى اسْمِها ينشقُّ ثوبُ الليلِ . . .
يرشقُ ضوءَهُ قمرٌ . . .
ويشهقُ في دمي نايٌ قديمُ
وترقُّ - إن ضحكت - لضحكتها الجداولُ . . .
- أو هي انبجست كساقيةٍ -
ويرتبك النسيمُ
وأنا أحاولُ أن أُهيّئَ ما استطعتُ . . .

من الغناءِ ومن نشيد الجمر في لغتي:
- أحبك . . .
* لستُ زنبقةَ النهارِ . . .
وليس لي قمرٌ أعلّقه على أبوابِ
هذا الليلِ . . .
- أنتِ مناسكُ الأفراح سيّدتي
وخاتمةُ الجراحِ الموسميّةْ
* لكنني امرأةٌ من الصفصافِ
أنثى تشتهي في الماء صورتها . . .
وآمالي قصيّةْ
وعواطفي كالزهر تضحك للصباحِ . . .
وتختفي كالظلّ حين تلوحُ أشباحُ الظلامِ،
وأخافُ مني حين يبتدئ الشتاءُ . . .
وتنبتُ الأشواقُ كالأشواكِ في جسدي
كأن مصارعَ العشاقِ ماثلةٌ أمامي
وأخافُ منك . . .
أخاف ديكَ الجنِّ فيكَ . . .
وخنجر الشك المرصّعِ بالضياعِ وبالجنونِ
- لا تذكريني . . .
ليس للأعياد ذاكرةٌ . . .
- تعالي . . .

سوف ينطبق الفضاءُ على رؤاكِ . . .
وأنطفي كالعشب في عطشِ المياهِ
ونضيعُ من ليلٍ إلى ليلٍ . . .
ومن نغمٍ إلى ألمٍ . . .
ومن ذكرى إلى حلمٍ شقيٍّ، يا إلهي!
هل كلما ازدحمت بنا الدنيا
سندخلُ في متاهٍ حين نخرجُ من متاهِ؟
ضاقت بنا مُدنُ الحريرِ . . .
وضاقت الأيامُ . . .
ضاق البرُّ، ضاق البحرُ، ضاقت
فسحةُ الأملِ الأخيرِ، لنعترفْ
أنّا انتظرنا - دونما جدوى -
ولادةَ كوكبٍ فوق الدجى، فلننصرفْ . . .
نحن الذين نقدّسُ الأزهار والأشعارَ . . .
نونَ النسوةِ المسكونَ بالأسرارِ . . .
والفرحِ المخاتلِ والحيَلْ
لا سهل نرعى فيه غزلانَ الصبابةِ بعدُ،
لا قمرٌ يُضوّئ حلكة الروحِ الأسيرةِ،
لا جبلْ . . .
نأوى إليه، ولا طريق سوى الطريقِ . . .
إلى انكسارات الأملْ

ومضائق الزمن الشقيّ
كم مرةٍ سأصوغ من ذَوْبِ الحنين المرّ أغنيتي
ويا امرأتي التي تأتي إليّ!
من آخر الحلم الخفيّ كنجمةٍ...
وتذوبُ مثل غمامةٍ في مقلتيّ
كم مرةٍ سيفرُّ مني طائرُ القلب العصيُّ
فلا تردّيه إليّ...
أصبْتُ فيكِ جنونَ أسئلتي
وأخطأت الهدايةَ في الطريقِ...
إلى صوابِ يديكِ...
والوجه الطفوليّ النبيلْ
وتذكّري أنا اختتمنا سورة القلبين...
منذ فواتح النيرانِ...
حتى آخر الأحزانِ والنزف الخرافيّ الطويلْ
قدرٌ علينا أن نُداري حبنا بالصمتِ...
سيدتي، وأن نرتابَ في أصواتِ هذا الليلِ...
حين يشقُّنا، فالليلُ غولْ
يمتصُّ منا ما تبقّى من ثمالةِ روحنا
حتى الشجنْ
موتي إذنْ
لأراكِ أقربَ من سحابٍ سابحٍ

يبكي على روضٍ قتيلْ
موتي . . . لأنقش في ضمير الليل أغنيتي
ويا . . . يا قلب هل صدّقْتَ (كيف؟)
نداء من عشقوا لنذهبَ في أقانيم الدموعِ،
وفي ارتجافات الضلوعِ . . .
يرجُّها الشوق المؤبّدُ بالمواجع والصهيلْ؟
ماذا تبقّى من صهيلك بعدُ . . .
ما قدّمته لموائد الوجع الجليلْ؟
أو كلما ناحتْ مطوّقة بباب الروح . . .
كنت لحزنها الليليّ فاتحة العويلْ؟
أو كلما امرأةٌ أضاءت شمس فتنتها
احترقت بوهج عينيها . . .
وكنت إلى مفاتنها الدليلْ؟
ماذا تبقّى من هديلٍ يديك . . .
غير قصائد المنفى وأصداء الألمْ؟
فإلامَ ذئبُ الليلِ يسكرُ من نبيذ أساك؟
يجلو ما تبقّى من مرايا جمرك القاسي الندمْ؟
ندمٌ . . . ندمْ
ندمٌ يحزُّ دموعنا ودماءنا
ندمٌ يساورُ صمتنا ونداءنا
ويئنُّ فينا بانكسارات النغمْ

ندمٌ يحطُّ ولا يطيرُ
كأنه النَّزعُ الأخيرُ. . .
وزفرةُ الإعصارِ في ليلٍ رماديٍّ ثقيلْ
«يا صاحبيّ قفا» فإني متْعبٌ. . .
حتى عناقيدِ الدماءِ. . .
تعبتْ مني كلما آنَسْتُ عشقاً
في اغترابِ العمرِ يفجؤني الرحيلْ
والمرأةُ الفرعاءُ. . .
فاتنةُ الأغاني الخضرِ. . .
إنجيلُ الندى. . .
قمرُ القرى المعجونُ بالأحلامِ. . .
قُبَّرةُ السهولْ
ذهبت لتصعد في ابتهالات السمواتِ
التي اشتعلت بأقمار النخيلْ
حتى إذا انكسرت كقافيةٍ. . .
وبلّلها النداء الجارحُ الأصداء. . .
في شفة التلولْ
نهضت من الموت المقدَّس كالصلاةِ. . .
كأن من أسمائها الحسنى «البتول»
ومضت لتعلنَ – رغم ليل الموتِ –
فاتحةَ القيامةِ. . .

ابـــــداع

الوَجـــد

د. صالح الرحّال

١ - التكوين :
الأَبجديَّاتُ كانت أم الماءُ؟
هذا الوصولُ الزمانُ الحريقُ
اقترابُ المسافاتِ
هذا المدى من حديدْ.
تَغيمُ الرؤى في دَواخلِ هذا النَشيدْ

* د. صالح الرحّال : أديب وشاعر من سورية، ينشر في الدوريات العربية والمحلية. له عدة دواوين شعرية.

وينهدُ كونٌ من السحرِ
فيه الحرامُ وفيه الهيامُ
وفيه التصوُّرُ من كاف نونٍ
جديدْ.
ويُبنى على الصخر بيتُ اقتناصِ المصابيحِ
كونٌ تدثَّرَ بالليلِ
أم أنهُ الليلُ بُطِّنَ نفْسَ الوليدْ
تجيئينَ في شهوةِ الموقفِ الجسديِّ المُعبَّأَ
ثغراً تضرَّجَ بالأقحوانِ،
وخصْراً هو الموتُ أم أنَّ ساقيكِ
كانْ انبعاثُ الربيعْ.
على رقَّةِ الهُدْبِ
كانتْ نياطي تُزغردُ فيها المَواعيدُ
كُنتِ ائتلاقَ الربيعِ
ائتلافَ التضادِ
وإيلافَ فصلِ الحصادِ وفصلِ الصقيعْ
لَكِ اللهُ من فرسٍ لا تكفُّ عن السبْقِ
ترتادُ أقصى المسافاتِ
من كوَّةٍ في جدارِ السماءِ
لتعرجَ حتّى تخومِ الحرامِ
وتَصلى بنارِ العشيقِ العميدْ

لكَ اللهُ من جَسَدٍ أدْمَنَتْهُ اللغاتُ
وَعادتْ إليه مُعبَّأةَ الشَوْقِ
تكتبُ في سُورةِ الجَسَدِ الأنثويِّ
ابتداءَ الصلاةِ وَشَوْقَ السَّواقي
وَعِشْقَ العصافيرِ حَبَّ الحَصيدْ
لكَ اللهُ ديمومةً للتجدُّدِ والبعثِ
هذا الصهيلُ المُحَمْحِمُ في الجسدِ البَضِّ
ذاكَ العَشيقُ وسِفرٌ من الزُخْرُفِ القَوْلِ
آو سَفَرٌ مُزْمِنٌ لاجتيازِ المَجازِ
وهذا الطريقُ المُسافرُ والسَفَرُ
والمُهلِكاتُ وذاكَ الضلالُ البعيدْ
لكَ اللهُ كُنتِ الضَلالَ الحَلالَ
وكانَ الهُدى كالشُعاعِ
يُؤدِّي إلى غابَتَيْكِ
بإحداهُما يكتوي الوَجْدُ والعشقُ والاحتراقْ
وَقَهرٌ تَكَدَّسَ في الجلدِ والعظْمِ
لَيْلٌ جحيمٌ وعيدْ
وفي الغابةِ الوَعْدِ
كانَ ابتداءُ الريادةِ والوصْلُ
كانَ التألُّهُ هذا المُسافرُ فينا
وكانت خفاياكِ أو أرْضُكِ البِكرُ

تشرطني فَلْقَتَيْن فعَشْراً فألْفا
لتأخذَ هذي الرياحُ اللواقحُ كُلَّ البِذارِ
وتَنشُرَ في الأرضِ خصباً جديدْ

٢ - الانتشار :

على عُدْوَةِ النهرِ في الجانبِ المَشْرِقيِّ
انبعثْتُ من الماءِ (بَعْلَ) الخِصابِ
وهاتي يديك سماءً لجسمي
فَيَنْتَشِرَ الشوقُ والمعجزاتُ
وكلُّ التواريخِ حُبْلى
وهذا التُراثُ المُكدَّسُ في العَظْمِ
والأرضُ عُرْسُ الهُنَيهةِ
واللافتاتُ على الصخرِ
كانَتْ تؤرِّخُ يومَ التَجدُّدِ والمَوْتِ
والبَعْثِ من شَرْنَقاتِ القبورْ
وأنتِ على جثَّتي
والقصيدُ المُبعثَرُ بيني وبينَ انبعاثي
لكِ المَجْدُ والأرضُ أنتِ وأنتِ السماءُ
وهذي المياهُ العَماءُ خريطتُنا لانتشارٍ جديدٍ
وفَصْلٍ من الشَبَقِ الرافضِ المَوْتَ
يومَ التقينا كتَبْنا ونكتُبُ
كُلَّ الحروفِ، نُحرِّقُ كُلَّ اللغاتِ

ونبتدعُ العِشْقَ هذا التَجدُّدَ والموتَ
ثُمَّ الخلودْ

٣ – الجحيم :

اكتوَيْنا بِهذا الجحيم المُراوغِ
والموتُ صُورتُنا لاجتيازِ الهَزيعِ الأخيرِ
مِن الليلِ
هلْ من جحيمٍ جَديدٍ يفحُّ لُعابَ الأفاعي
يُحطِّمُ فينا العِظامَ
يُمزِّقُ بالناب أوْصالنا ويُعيدُ الصقيعْ
اكتوينْا بهذا الجحيم منَ المَهْدِ
حتّى الدخول إلى سِدْرَةِ العَرْشِ
والعَدْلُ هذا الكَلامُ العجينْ
وهذا القَتيلُ الصَريعْ
اكتوينْا . . .
وهذا الجحيمُ تُجَذِّرَ كَوْناً
ونحنُ المفازات نجتازُ مَهْمَهَنا
في اصطبارِ الحِمارِ
ونَوجسُ من خشيةِ الرعدِ
والمهلكاتُ مدى العين
هذا السُرى الدهرُ والليل عَرْشُ الضواري
ونحنُ القتيلُ المُعاودُ

هلْ يعرفُ الصبُح دربَ اختراقِ المجرّاتِ
والصبحُ حلمٌ بعيدْ
٤ – التوحُّدْ :
تَلَفَّتُّ في مَوكبِ العُرسِ
حتّى كأنّي مُزْنُ السماءِ الذي يُخضبُ الأرضَ
والأرضُ تنهدُ منْ حُلْمِها الماءِ
يَنداحُ صمتي
وتفتحُ كلَّ الجروحِ طقوساً
وتُمرعُ في الوَجدِ ألفا
هوَ العشقُ صهوتُنا لامتلاءِ البيادرِ
هاتي يَديْكِ تَقَطَّرَ منها المُلابُ
ازرعيني على قُبَّةِ النَهْدِ نَجماً
تَدَثَّرَ بالشَهْدِ هذا المذابُ
ولَي فيكِ ضِلعي يُؤَرِّخُ كلَّ اشتياقي
ويحفرُ في الجَسَدِ المرمَريِّ فصولاً
وَينهَدُّ بابُ
وَصدريَ هذا المعُبأ ما زالَ طفلاً
وأنتِ الإيابُ
وأنتِ الرحيلُ وأنتِ الصهيلُ
وأنتِ التجاوُزُ والكشفُ والاغترابُ
يؤرّقني البُعدُ سيِّدتي

ويَحرقُني الوَصْلُ والاقترابُ
تعالَيْ نكُنْ واحداً
حاملاً نعشه ناشراً خصبَهُ
والسماواتُ ألواحهُ والكتابُ
تَعالَيْ نكُنْ واحداً
مُظهراً سرَّهُ رافعاً صَوتَهُ
ضوْءُهُ صَدرُهُ وهذا الشِهابُ
تعالَيْ نكن واحداً
عُمقُنا البحرُ، قاماتُنا الدَهرُ
تلكَ المسافاتُ لا أينَ، والمكانُ العُبابُ
تَعالَيْ نكنْ واحداً
طينُنا واحدٌ وهذا السّحَابُ
تعالَيْ - تعالَيْ - تَـ عَا ا الي
يُؤرّقني البُعدُ واللافتاتُ
وأشلاءُ جسمي وأرضٌ يَبابُ
هوَ الخِصبُ آتٍ
وَهذا الغناءُ النشيدُ
وأنت الخلودُ الشبّابُ

* * *

ابداع

قصة

ذهاب... وإياب آخر

د. أحمد زياد محبك

السكرتيرة تغزل الصوف، يداها تتحركان برتابة وسرعة، في الحر القائظ تغزل الصوف، السيخ في يدها يخز حنجرتك، وليس في الغرفة غير كرسي حقير شاغر، والمقاعد كلها مليئة بالمنتظرين، يد تحمل مصنفاً، تنقله إلى اليد الأخرى، ويد تمسح العرق عن

(*) أحمد زياد محبك : أديب وقاص من سورية، أستاذ في جامعة حلب، عضو اتحاد الكتاب العرب. من مجموعاته القصصية «حجارة أرضنا».

الجبين، ويد اشتبكت أصابعها بأصابع اليد الأخرى، والوجوه ضائقة مكفهرة موعدةو وأنت تتصبب عرقاً، وتختنق.

«أرجو السماح لي بمراجعة السيد المدير».

«الموضوع؟!»

«خاص، ضروري، خاص جداً».

«تعال غداً».

«أنا قادم من قرية في أقصى الشمال، ويجب أن أرجع في قطار الساعة الثالثة».

«انتظر إذن، رقمك ١٥».

المروحة في السقف تدور، والنافذة تنفث حراً لاهباً، والسكرتيرة تغزل الصوف، تغزل، وصدرها المليء يرتج، امرأة بين الرجال، ولكن لا أحد يوليها اهتماماً، مكفهرة الأعين تنظر إليها، ولكن في النظرة ضيقاً، عداء، كرهاً، ويداها لا تهدآن.

«هل يطول انتظاري؟!»

«لا أعرف».

«ولكن لا أرى أحداً يدخل؟!»

«المدير في اجتماع مع لجنة تفتيش عليا».

أحد المنتظرين يحدق فيك، ثم يحدق في المروحة، لعله يسخر منك، أو يشفق عليك، ويحس بالغبطة، لأن دوره في الدخول على المدير قبلك، ويدخل الآذن، فيميل على السكرتيرة ويهمس لها، فتضحك، ويداها تتابعان الحركة الدائبة، وهو ما يزال يميل عليها ويتحدث، والأصابع في وجهها تحللت وعلاها الدهن.

حملت والدك في سيارة قبل أن يمد خط القطار، عشر ساعات

سارت بك وبه السيارة، وهو يئن ويشكو، مشافي العاصمة مجهزة بغير ما تجهز به مشافي المدن الأخرى، وغباء طبيب القرية، هو الذي جعل الداء يستفحل، وفي قاعة الانتظار، أعطتك الممرضة رقماً، وقالت لك انتظر، ووالدك يحتضر، ولكنك ستنتظر.

كان المرضى يملؤون قاعة الانتظار، وجوه شائخة مزقها المرض، يد على صدر يختنق، ونفس يسحب بصعوبة، وسعال مدمى، وأنين مقيت، وشكوى ضجرة، وروائح مرض وعرق ودواء، وهي تخطر بين المرضى بثوب أبيض، مفتوح عن صدر مفعم بالحياة، وشفتان تنضحان رغبة، كنت دون العشرين، وكان والدك على كتفك يئن ويشكو.

«اسمح لي بالكرسي».

«آه، عفواً، تفضل».

الكرسي للآذن، وأنت قعدت عليه من غير استئذان، وكتل الأجساد هناك تنتظر، فلتسند ظهرك إلى الجدار، الجدران دائماً فضية اللون، كئيبة، يعلوها القتام، والصبغ الأحمر في شفتها قان، وأهدابها السود مرسلة نحو الصوف وهي تغزله، وصوت المروحة يطن في أذنيك، هل نامت، أم هل نمت أنت، وهذا أحد المنتظرين يضجر، فيخرج.

«تفضل اقعد هناك».

صوت رخيم، وإشارة يد رقيقة، وإثارة أنثوية، مغرية، وأنت ابن ريف أسمر، ولكنها تشير إليك ثانية، لا لم تكن إشارة يدها رقيقة، لقد ضاقت بك وأنت تنظر إليها، وهي تزجرك، يجب أن تطيع، فقد تمنعك من الدخول على المدير.

وتهب واقفة، وتتجه إلى غرفة المدير، وقد أحست بحركة وراء الباب، ثم يفتح جانب الباب، فتتسرب برودة رطبة، تنجذب إليها،

وتنهض كالرطوبة التي تتسرب إليك من البشر المحفورة في فناء الدار، ويخرج المدير نضر الوجه، مديد القامة، لعله ليس المدير، يخرج أربعة، بل خمسة، كلهم في نضارة وحيوية، اثنان يضعان النظارات، وفي الأيدي حقائب.

«حضرة المدير أنا...»

«تفضل هذا هو المدير، وليس أنا».

«أنا قادم من أقصى الشمال، وعندي قضية مهمة، ويجب أن أرجع في قطار الثالثة».

«انتظر».

«أيها السادة، لا تؤاخذونا، تأخرنا في الاجتماع مع السيد المدير، ولكن كنا مجتمعين لأجلكم، والسيد المدير سيستمع إلى قضاياكم وسيحلها جميعاً، وأرجو إذا سمحتم أن يبدأ بهذا القادم من الريف، فأنتم كما يبدو لي من البلد».

«قضيتي في كلمة واحدة: رشوة».

«لا، هذا مستحيل، السيد المدير، وأعضاء اللجنة، وأنا رئيس اللجنة، سنحقق في هذا فوراً، وأمام جميع السادة المراجعين، ولو أدى هذا إلى تأخيرهم، أخبرني، من أخذ منك رشوة، ما اسمه؟!»

«لم يأخذ، ولكنه طلب».

«من؟»

يجف عرقك، وقد وضع الرجال الحقائب، واستعدوا جميعاً لوقوف قد يطول ساعات، ورئيس اللجنة مهذب، لطيف، أكثر أنوثة من السكرتيرة، كم تتمنى لو تطبع على وجنته قبلة، والمدير يخلع نظارته، ويمسحها، والسكرتيرة تنظر إليك بامتعاض، بل بإعجاب وتقدير، فقد

انتصرت ستمحق ذلك الموظف، وستحدث طلابك عن الرشوة، وستوضح لهم معناها، ستحدث أهل القرية، لو كان والدك على قيد الحياة لحدثته، ولكنك بانتصارك على ذلك الموظف ثأرت لموته في المدينة، وها أنت الآن وحدك، والذين ينتظرون يحدقون فيك، ستؤخرهم، ولكنك ستنتصر لأجلهم، إنهم يتطلعون إليك بإعجاب، وستلقى منهم التأييد والعون.

«لا أعرف اسمه، موظف في الديوان»

«سنعرف اسمه فيما بعد، كم طلب منك؟!»

«مائتا ليرة».

تذعرك قعقعة القهقهات، تنفجر بغتة عميقة، ثم تصمك وتعميك الضحكات، ترن متصلة، وأنت في بؤرة من الصمت، لا تعي ولا تفهم، والرجال يحملون الحقائب، ويضع المدير نظاراته على عينيه، والسكرتيرة تواري وجهها وراء يدها، وهي ما تزال تضحك، وينضح منك عرق غزير، وثمة ما يحز في حنجرتك، ويفككها تفكيكاً.

«رشوة، هذه ليست رشوة يا رجل».

«هذه ثمن فنجان قهوة».

«أفزعتنا، حسبنا أنه طلب منك عشرات الألوف»، .

«موظف صغير طلب منك تعويضاً بسيطاً عن أتعابه».

«أمر طبيعي جداً، سيفتح الأضابير، ويراجع الملفات، ويمضي ساعات وساعات لكي ينظر في طلبك، وهل تظن مئتي ليرة كثيرة».

«لا يا رجل، اذهب وادفع له خمسمئة».

«يبدو أنك طيب وساذج».

«قلت إنك قادم من الريف في أقصى الشمال، يبدو أنك تعيش في رأس جبل».

«لعله لم ينزل إلى المدينة».

«ربما كانت هذه أول مرة يدخل فيها دائرة ويتعامل فيها مع الموظفين».

«اذهب، وادفع له، لا تبخل يا رجل».

صمتّم أخيراً، وخرجتم، لا بأس، لقد عرفت، وستدفع له، كما دفعت أجرة نقل جثمان والدك، بعت ساعة يدك، وأنت شاب دون العشرين، ودفعت أجرة نقله، كانت أجرة نقله ميتاً، أكثر من أجرة نقله حياً، ورجعت معه إلى القرية، وحدك، وها أنت ذا الآن وحدك، ليس في جيبك غير مئتي ليرة، وعشر ليرات، وبضعة قروش.

«أنا دفعت له خمسمئة، ولم يؤخر معاملتي يوماً، **وهذا شيء طبيعي».**

حتى أنت أيها الكهل الدميم، أنت شريكه أو قريبه أو أخوه، نهش جيفتي الأربعة، والمدير، ولكنك أنت نقعتني في السم، وعلقتني من كرعوبي، ثم سلخت جلدي، لو كنت في ساحة القرية لكنت بقرت بطنك واقتلعت عينيك وقصصت لسانك، ولكنك هنا في دائرة حكومية، تمنيت أن يقف واحد منكم إلى جانبي، أن يدافع عني بكلمة.

ولم يبق إلا أنتِ، صوتك الأنثوي وحده هو ما يسلي في هذا المأتم، هو وحده العزاء، كما كان جسمها في قاعة الانتظار وحده الحي بين أجساد ميتة، ولكني لم أستطع مغازلتها، وأنا ابن السابعة عشرة، وأبي يموت على كتفي، وأنا لا أستطيع الآن مغازلتك، لأن شيئاً ما في داخلي يموت، ليت لي صديقاً الآن، يحملني ويخرج بي كما خرجت بأبي من قاعة الانتظار، وقد لفظ نفسه الأخير، ترك روحه هنا، وعدت أنا إلى قريتي لأحدث أهلها عن العاصمة، واليوم أعود ثانية، لأحدثهم عنها أيضاً، ولأحدث طلابي،

وقد تركت هنا كل ما بجيبي من نقود، ويداك ما تنفكان تنسجان الصوف، والحر شديد، وأنا أختنق، والسيخ في يدك يخز حنجرتي، هل يستطيع صوتك حملي إلى زوجتي وطلابي وقريتي من غير أن أدفع رشوة، لعلي أعود إليهم بالهدايا، وبذكرى من عينيك، لعلي أعود.

«هل هناك، يا مدام، جهة عليا، يمكن أن أرفع إليها شكوى؟»

«طبعاً، ولكن أنصح لك أن تدفع، فالمبلغ بسيط».

«ولكن المشكلة ليست في المبلغ، وإنما في المبدأ، وإذا دفعت اليوم مئتين، فقد أدفع غداً ألفين».

«في كل الأحوال، أنصح لك أن تدفع».

* * *

ابــــداع

إيحاءات جديدة

ضيــــاء قصبجـــي

قصة رقم «١» :

ذئب وليد هو، عثرت عليه في (غابات الفرللق)، حين تعطّل بنا (باص)، رحلة... فحملته إلى حديقة بيتي، ليعيش مع الأرانب. أطعمته الجزر والحشائش، حتى اعتاد حياته، وتأقلم مع عادات رفقائه... وأغرم بأرنبة رشيقة، بادلته الحب.

(*) ضياء قصبجي: أديبة وقاصة من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، من مجموعاتها القصصية «ثلوج دافئة».

وفيم ظلّ جسدها صغيراً . . . راح جسده يكبر . . . قوائمه تمتد، وجلده يخشن، وأنيابه تتطاول . . . وأصبح يملك منظر الشراسة والعدوانية . . . مما جعل الأرانب تخشاه وتنفر منه . . . حتى تلك التي ألفته . . . خافت منه، وهربت إلى جحرها الذي لم يعد بإمكانه أن يندسّ خلفها فيه بعد أن دخلت الأرانب جحورها . . . بقي هو الذئب الأرنب دون قفص، راح يلتفت إلى كل جهة معذباً منبوذاً، محتاراً.

* * *

أما أنا فقد أزعجني أنه ذئب بجسده . . . أرنب بطباعه . . . ولكي أفهمه الأمر . . . وضعت أمامه المرآة . . . فنظر إلى شكله مندهشاً، وخافت نفسه من نفسه . . . وظل ينظر حتى نحل جسمه، ومات من الخوف.

سألت نفسي الحزينة بموته . . .

ولكن . . . هل تكون المرآة، أداة للتهلكة أيضاً . . ؟؟؟.

* * *

قصة رقم «٢» :

جاءت مع غيوم الصباح الباردة . . . شعلة من دفء وحنين . . . كانت ملتفة بعباءة من الياسمين والضوء، نقرت الباب الخشبيّ العتيق بأنامل من شوق ورغبة . . . لم يفتح الباب أحد . . . الكلّ قد هاجروا من هذا البيت . . . منذ سنين بعيدة.

ظلّت تنقر . . . وتهمس . . . وتصغي . . . وتردّد:

- أنا هنا . . . لقد عدتُ إليكم . . . لأنّني ما أحببتُ سواكم.

لم يجبها غير السكون . . . والغبار الذي علق في أناملها.

* * *

قصة رقم «٣» :

كانت تجلس قربي ببراءتها وأنوثتها، وجمالها الوديع . . . وأجلس

قربها بأعوامي الكثيرة . . . وكفاحي المرير : بانتصاري وفشلي . . . بكل لحظات عمري .

كان (البولمان) يتهادى في أرض لبنان الشقيق ، يضم أفراد رحلة ، تنطلق من قلعة حلب إلى أرز لبنان .

عن يميننا . . . بعد أشجار الموز الكثيفة . . . كان يرقد البحر هادئاً ساحراً ، لا نرى عربدة موجاته .

وعن يسارنا ، ترتفع الأبنية الكثيفة ، ويمر فوقها (التلفريك) المعلق في السماء التي تصافحها أشجار متسامقة ، تنهض من بين الأبنية . . . ومدينة (جونيه) الساحرة . . . تحتضننا بوداعة وأنس .

كنت شاردة كعادتي . . . وجاء صوت الفتاة مفاجأة لي ، وهي تسألني :

– (مدام) . . . كم هو عمرك . . . ؟

آنئذ سمعت صوت موجة تضرب صخرة .

* * *

قصة رقم «٤» :

في المسجد ، فوق السجادة العجميّة . . . التفَّ الصبية حول شيخهم الجليل ، بلباسهم الأبيض وطاقياتهم الملونة . . . ينصتون إلى الدرس الديني من قبل شيخهم الجليل ، الذي يجلس بينهم بلحيته البيضاء (وعمامته) ، البيضاء أيضاً . . . ومن يده المهيبة تتدلى سبحة عقيقيّة .

بعد غياب الشمس وانتهاء الدرس ، سأل الصبية شيخهم :

– قلْ لنا ، يا شيخنا . . . ما هو الحلال ، وما هو الحرام . . . ؟

– كلُّ شيء حلال ما لم يحرَّم . . . وكلّ شيء حرام ما لم يحلَّل .

– لم نفهم يا شيخنا ، حدِّد لنا .

– كلُّ ما يراه العقل الحكيم مفيداً ، فهو حلال . . . وكلّ ما يراه العقل ضاراً للناس والوطن ، فهو حرام .

ودَّعَ الصبية الشيخ، وفي ركن من أركان المسجد خلعوا طاقياتهم، وغيّروا ملابسهم، وغادروا المسجد... ثم انخرطوا في المجتمع، وهناك أكثروا من التأمّل والتفكير والاجتهاد.

وبعد أن كبروا، وأثروا، عادوا إلى شيخهم، التفّوا حوله وقالوا له:

- لقد اجتهدنا في الحلال والحرام يا شيخنا.

قال الشيخ العجوز، وهو يضيء أنوار المسجد، وسبحته العقيقية في يده:

- قولوا لي ماذا اجتهدتم...؟

- اجتهدنا... أن الرشوة حلال، لأن الرواتب لا تكفي... وأن إيداع المبالغ في المصارف حلال، لأن الإنسان المعاصر يطمئن إلى نقوده (من المستغلّين)... وأن القرض من المصرف حلال، لأن الإنسان لا يمكنه شراء بيت دون ذلك... وأن الصحن اللاقط حلال، لأنه يصلنا بالعالم الغربي... وأن الكذب مباح، لأن...

فما كان من الشيخ الجليل... إلا أن حمل الهراوة... ولحق بهم...

وهم يتراكضون بأقصى ما يمكنهم من سرعة...

في طرقات هذا الزمن العجيب.

* * *

قصة رقم «٥»:

في دائرة عمله... كان يقول لزملائه: إنني ربُّ البيت... كلمتي نافذة على الجميع إذا أردتُ شيئاً يكون... وإذا لم أُرِد شيئاً لا يكون.

وكان زملاؤه في العمل، يلوون شفاههم. ويتعجّبون.

* * *

وفي بيته... كان يلتزم الصمت... بينما زوجته وأولاده،

يذهبون . . . ويعودون . . . يأكلون، يتحدثون، يستقبلون الضيوف .

وهو منزوٍ في مكانه . . . ملتف بـ (شاله) الصوفي . . . ويحدق في (التليفزيون) .

* * *

قصة رقم «٦» :

قال لها بحزن :

- لماذا . . . ؟ لماذا كلّ هذا النكران . . . ؟؟؟

- ألا تذكرين ليلة فرحنا . . . باقات النرجس الأبيض التي عطّرت بها بيت أهلك . . ؟؟

ألا تذكرين كيف انتقيتك من بين النساء . . . وأهديتك الذهب الذي تعشقين . . ؟؟

هلاّ ذكرت أنني نصّبتك مليكة لهذا البيت الذي ولد لنا فيه ابنةٌ وولدٌ . . ؟؟؟

أفلا تذكرين كعكة العرس التي كانت أطول منك . . ؟؟ وذلك السيف الذي حملته بيمينك، لتقطعي قالب (الكاتو) وأنت تبتسمين لعدسة المصوّر . . ؟؟؟

كنتُ قُربكِ سعيداً بحبي وجهلي . . . غير منتبه إلى أن السيف الذي حملتِه بدراية ودربة . . .

ذلك السيف . . . إنّما ستوجّهينه لي ذات يوم!!!!

* * *

أصالة القياس النحوي عند العرب في القرنين الأول والثاني الهجريين

د. سعد محمد الكردي

١- مفهوم القياس عند النحاة في القرنين الأول والثاني الهجريين:

مرّ مصطلح القياس- خلال نشأة النحو العربي في القرن الأول والثاني الهجريين بعدة مراحل، وكان له في كل مرحلة دلالة تختلف عن

(*) د. سعد محمد الكردي: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، مدرس مادة النحو في جامعة البعث.

دلالة المرحلة التي سبقتها، وتطوّرت دلالة هذا المصطلح بتطور نشأة النحو العربي.

فقد جاء في رواية ابن سلام أن أبا الأسود الدؤلي (ت٦٩هـ) هو: «أول من أسس العربية وفتح بابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها»[١].

وقياس أبي الأسود هذا لايعني سوى كلام العرب ومحاكاته، كما يعني أن أبا الأسود كان أول من اتجه بالدراسة اللغوية الى الاستقراء والاستنباط، وكانت قبله تقوم على محاكاة الأعراب والذهاب إلى البادية للاختلاط بهم، وحفظ الشعر، فتحول بها إلى وضع الضوابط، ورصد الظواهر المتبدلة في تراكيب العربية.

وبقي مفهوم القياس يحمل هذه الدلالة عند تلاميذ أبي الأسود الدؤلي، ويظهر ذلك في قراءة يحيى بن يعمر العدواني: (أفحكمُ الجاهلية يبغون)[٢] برفع (حكم) على الابتداء، ويضمر في الفعل يبغون مفعولاً به، ويجعل جملته خبراً للمبتدأ[٣]، ومذهب يحيى بن يعمر لايخلو من وجه قياسي، وقد جاء منه في لغة العرب أشياء منها قول امرىء القيس:

فأقبلتُ زَحفاً على الركُبتينِ فثوبٌ نسيتُ وثوبٌ أجرُّ[٤]

ومع ظهور الحضرمي (ت١١٧هـ) دخل النحو مرحلة جديدة، واتخذ القياس مفهوماً أوسع من مفهومه عند أبي الأسود وتلاميذه، فأصبح يعني القاعدة المستنبطة من الشواهد الكثيرة المطّردة في كلام العرب، ولذلك كان يرفض كل خروج عليها، وإنْ كان صادراً عن إنسان فصيح، وهذا ماجعل ابن سلام يقول: إنَّ عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي «كان أول من بعج النحو

(١) - طبقات فحول الشعراء: ١٢.

(٢) - المائدة: ٥/ ٥٠.

(٣) - المحتسب: ١/ ٢١١.

(٤) - الكتاب: ١/ ٨٥ ومابعدها.

ومدَّ القياس . . . . »[٥] فالقياس عند من سبق الحضرمي يعني كلام العرب بظواهره وتراكيبه ومحاكاتهم في ذلك، أما هو فقد استطاع أن ينفذ إلى ماوراء تلك الظواهر المطّردة في كلامهم ليستخلص على هديها القاعدة أو الضابط النحوي[٦]، ولذلك كان كثير التعرض للفرزدق، لما كان يورد في أشعاره من بعض الظواهر اللغوية التي تخرج على مايطَّرد وينقاس من كلام العرب، ويذكر الرواة أنه حين سمعه ينشد قوله في مدحه لبعض بني مروان:

وعضُّ زمانٍ يابنَ مروانَ لم يَدَعْ ... من المال إلاّ مُسْحَتاً أو مجلَّفُ

اعترضَ عليه الحضرمي بأن القياس يأبى رفع (مجلَّف)، وسأله منكراً: على أي شيء رفعت (مجلَّفُ)؟[٧]

وسمعه مرة يصف رحلته إلى الشام في قصيدة مدح بها يزيد بن عبد الملك على هذا النمط:

مُسْتَقْبلينَ شَمَالَ الشامِ تَضْرِبُنا ... بحاصبٍ كنديفِ القُطْنِ مَنْثُورِ
على عمائمنا تُلْقَى، وأرحلنا ... على زواحفَ تُزْجَى، مُخُّهارِيرِ

فقال له: أسأتَ إنما هو (مُخُّهارِيرُ) مشيراً بذلك إلى قياس النحو في هذا التعبير، لأنه يتألف من مبتدأ وخبر. ومازال يلح عليه حتى غيره فقال:

. . . . على زواحفَ تُزْجيها محاسيرِ[٨]

ولما كَثُرَ ردُّ ابن أبي إسحاق على الفرزدق والتعرض له، هجاه الفرزدق فقال:

فَلَوْ كانَ عبدُ الله مَوْلى هَجَوْتُهُ ... ولكنَّ عبدَ اللهِ مَوْلى مواليا

وما كاد يسمعه حتى قال له: لحنت ينبغي أن تقول: (مولى موالٍ)[٩].

---

(٥) - طبقات فحول الشعراء: ١٤.
(٦) - انظر فصول في النحو: ٢٧٤.
(٧) - معاني القرآن: ٢/ ١٨٢-١٨٣.
(٨) - أخبار النحويين البصريين: ٢٠-٢١.
(٩) - أخبار النحويين البصريين: ٢١، وانظر بغية الوعاة: ٢/ ٤٢.

يريد أنه أخطأ في إجرائه كلمة موال المضافة مجرى الممنوع من الصرف، إذ جرها بالفتحة، وكان ينبغي أن يصرفها قياساً على مانطق به العرب في مثل جوارٍ وغواشٍ إذ يحذفون الياء منونين في الجرِّ والرفع.

وواضح من هذه المحاورات التي كانت تجري بينه وبين الفرزدق مدى احتكامه للقياس وماينبغي للقاعدة من الاطّراد، بحيث لايجوز للشاعر مهما كان فصيحاً أن يخرج عليها.

ولكنْ ينبغي ألا يغيب عن ذهننا أن الحضرمي في قياسه كان يفرِّق بين ضربين من اللغة، ضربٍ يطَّرد وينقاس، وضربٍ يخرج عن ذلك فلا ينقاس عليه، بل يحفظ في الذاكرة، ويتضح ذلك فيما رُوِي عن يونس بن حبيب أنه سأل عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي عن كلمة (السويق)[١٠]، هل ينطقها أحد من العرب (الصويق)؟ فأجابه: نعم، قبيلة عمرو بن تميم تقولها، ثم قال له: وماتريد إلى هذا؟ عليك بباب من النحو يطَّرد وينقاس[١١].

وهذا يدل على أن منهجه في دراسة الظواهر اللغوية هو تحديد الظواهر المطَّردة واعتبارها مقاييس لاينبغي الخروج عليها. وهذا الفَهْم يؤيده قوله «مايطرد وينقاس» أي مايشيع في النصوص حتى إنه ليفرض- باطِّراده- مراعاته والتزامه، فيصبح بذلك مقياساً للصحة والغلط.

ثم أتى عيسى بن عمر (ت١٤٩هـ) فراح يطرد القياس ويعممه، ومن أقيسته ماحكاه سيبويه عنه أنه كان يقيس النصب في كلمة «يامطراً» في قول الأحوص:

سـلامُ اللـه يامطـراً عليهـا   وليس عليك يامطرُ السلامُ

على النصب في كلمة (يارجلاً) وكأنه يجعل مطراً في تنوينها ونصبها كالنكرة غير المقصودة[١٢].

(١٠) - الناعم من دقيق الحنطة.
(١١) - إنباه الرواة: ١٠٨/٢.
(١٢) - الكتاب: ٢٠٢/٢-٢٠٣.

ومن أقيسته في القراءات قراءته الآية الكريمة (ياجبال أوّبي معه والطيرَ) بنصب كلمة (الطير) فيذهب إلى أنَّ الكلمة منصوبة على النداء، كما في قولك (يازيدُ والحارثَ) لما لم يكن القائل (ويا الحارث) نصب الكلمة، لأن (يا) لاتدخل في النداء على المعرف بالألف واللام[١٣].

ونلاحظ أنَّ مدلول القياس عند عيسى بن عمر تطوَّر وأخذ مدلولاً جديداً وهو قياس حالة على حالة، فقاس النصب في كلمة (يامطراً) على النصب في كلمة (يارجلاً)؛ بينما كان يعني مفهوم القياس عند أبي الأسود وتلاميذه كلام العرب. وكان يعني عند الحضرمي القاعدة أو الضابط النحوي المستنبط من الظواهر المطَّردة في كلام العرب.

وكان عيسى بن عمر مثل أستاذه يأبى الخروج على القاعدة والقياس، ولذلك نَسَبَ الغلطَ إلى النابغة في قوله:

فَبِتُّ كأنّي ساورتني ضئيلة … من الرُّقْش في أنيابها السمُّ ناقعُ

إذ جعل القافية مرفوعة وحقها أن تُنصب على الحال، لأن المبتدأ (السمُّ) قد أخبر عنه بالجار والمجرور (في أنيابها) فلابد من نصب (ناقع) حالاً في رأي عيسى بن عمر[١٤].

ثم جاء أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ) فاتخذ القياس عنده شكلاً جديداً إذ صار يقيس الظاهرة على مايشابهها لا على مايماثلها فقط، فصار يجمع بين الظاهرتين لمجرد الشبه لا التماثل. قال سيبويه: «وقال قوم: ياأخانا زيدُ. وقد زعم يونس أنَّ أبا عمرو كان يقوله، قال هذا بمنزلة قولنا: يازيدُ، كما كان قوله: يازيدُ أخانا، بمنزلة ياأخانا، فيجعل وصف المضاف إذا كان مفرداً بمنزلته إذا كان منادى[١٥].

(١٣) - سبأ: ٣٤/ ١٠. وانظر طبقات فحول الشعراء: ١٩.

(١٤) - انظر طبقات فحول الشعراء: ١٥-١٦.

(١٥) - الكتاب: ٢/ ١٨٥.

وجاء في طبقات النحويين واللغويين مايدلّ على أنه كان يأخذ بالاطّراد في القواعد ويتشدد في القياس فقد قال له أحد معاصريه: «أخبرني عما وضعت مما سميته عربية أيدخل فيها كلام العرب كله؟ فقال: لا، فقال له: كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ قال: أعمل على الأكثر وأسمّي ماخالفني لغات»[١٦].

ثم جاء يونس بن حبيب (ت١٨٢هـ) فتابع في قياس شيخه أبا عمرو في قياس ظاهرة على أخرى، وأكثر منه، واعتمده في بناء القواعد حتى قال عنه المؤرخون: «وله قياس في النحو ومذاهب يتفرد بها»[١٧]. وقياسه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بواقع اللغة، عندما يقرن الظواهر بعضها إلى بعض، ويقيس أحكام هذه على أحكام تلك، فهو يرى أن نصب كلمة (وحده) في قولك: مررتُ به وحدَه، هو بمنزلة نصب الظرف (عند) لأنه في رأيه كقولك: مررتُ برجل على حياله، ثم طرحت (على)[١٨].

وذهب يونس إلى أن نصب (خمستهم) و(الجماء الغفير) و(قضّهم) في قولك: مررتُ بهم خمستهم، ومررتُ بهم الجماء الغفير، ومررت بهم قضّهم، هو على قياس: مررت بهم جميعاً، أو عامةً، أو طراً، أو قاطبةً، وإنّ كل هذه الأقوال هي بمثابة قولك: مررتُ به وحدَه، وقاس (خمستهم) على مثال قولك: كلمتُه فاهُ إلى فيّ[١٩].

وجاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٤هـ) فكان الغاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح القياس فيه. فاعتمد على القياس اعتماداً كبيراً في متابعة بناء الدرس النحوي، ولانغلو إذا قلنا إنه أهمّ مادة شاد بها بناء النحو الوطيد. ولذلك وصفه ابن جني بأنه «كان الغاية في تصحيح

(١٦) - طبقات النحويين واللغويين: ٣٩.

(١٧) - أخبار النحويين البصريين: ٢٧.

(١٨) - الكتاب: ١/ ٣٧٨.

(١٩) - نفسه: ١/ ٣٧٧.

القياس واستخراج مسائل النحو[٢٠] وما أنْ استقر الأمر بين يديه حتى كان منهج البحث النحوي قد تكاملت صورته عنده. وأظهر مايتميز به الخليل هو القدرة على التصور الشامل لموضوع بحثه، وضم ماتناثر من جزئياته في قوانين جامعة لايكاد يخرج عنها شيء منه ومن خلال هذا التصور الشامل يهتدي إلى وجوه الاتصال الخفيّة بين ظواهر العلم الذي يتصدى له.

وقياس الخليل مبني على التشابه بين المقيس والمقيس عليه، سواء أكان التشابه من جهة اللفظ أم جهة الإعراب «فهو تارة يقيس لفظاً على لفظ وتارة يقيس إعراباً على إعراب، وتارة يقيس أصلاً على أصل لاشتراكهما في الغاية إلى غير ذلك من المسائل التي تشترك في بعض المزايا والخصائص[٢١]».

ومن أقيسته التي تقوم على المشابهة نصب (الجماء الغفير في قولك: مررْتُ بهم الجماءَ الغفيرَ، والناس فيها الجماءَ الغفيرَ، فهو في نظر الخليل على مثال نصب المصدر (العراك) في قولك أرسلها العراك، على نيّة طرح الألف واللام، أي على قياس الحال النكرة، لأن الحال لاتكون في قياسه إلا كذلك[٢٢].

ومما يصوّر قوة القياس عنده ودقته حواره مع تلميذه في رفع المنادى إذا كان مفرداً ونصبه إذا كان مضافاً أو نكرة غير مقصودة، وهو يجري على هذا النمط: «زعم الخليل أنهم نصبوا المضاف نحو ياعبدَ الله ويأخانا، والنكرة حين قالوا: يارجلاً صالحاً، حين طال الكلام كما نصبوا هو قبلك وبعدك. ورفعوا المفرد كما رفعوا قبلُ وبعدُ وموضعهما واحد وذلك قولك: يازيد وياعمرو. وتركوا التنوين في المفرد كما تركوه في قبل....»[٢٣]. والقياس

(٢٠) - الخصائص: ١/ ٣٦١.
(٢١) - الخليل بن أحمد: ٢٥٤.
(٢٢) - الكتاب: ١/ ٣٧٥-٣٧٦.
(٢٣) - ٢/ ١٨٢ - ١٨٣.

في هذه الحالة يقوم على علة المشابهة، فالمنادى يشبه (قبل وبعد) ويأخذ لذلك حكمهما، فهو إذا كان مفرداً رُفِعَ وحُرِمَ التنوين مثل قبلُ وبعدُ حين تضافان فيقال قبلَكَ وبعدَكَ.

وكان يقيم القياس على الكثير المطَّرد من كلام العرب، إذ كان يرى أنه يوجد في اللغة ظواهر عامة أو شبه عامة، وهذه الظواهر اللغوية العامة هي التي كان الخليل ينشد الوصول إليها، ويُعْنَى بها، ويظهر ذلك من قياسه، فمن رأيه أنه ليس في كلام العرب أن تلتقي همزة همزة فتحققا لأنهم يستثقلون اجتماع الهمزتين، ومذهبه في ذلك أنه إذا التقت همزتان كل واحدة منهما في كلمة حُقِّقَت الأولى وخُفِّفَت الآخرة نحو قوله تعالى: «فقد جاء اشراطها»(٢٤)، وقد سأله سيبويه عن ترجيحه تخفيف الثانية مع أن أبا عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة كان يقرؤها بتخفيف الأولى وتحقيق الآخرة، فقال: «إني رأيتهم حين أرادوا الهمزتين اللتين تلتقيان في كلمة واحدة أبدلوا الآخرة وذلك: جاىء وآدم»(٢٥). فهو هنا قاس اجتماع الهمزتين كل واحدة منهما في كلمة على اجتماعهما في كلمة واحدة، وقياسه هذا يستند إلى سليقة أغلب العرب في معاملتهم الهمزة الثانية إذا اجتمعت همزتان في كلمة واحدة، لأن الشبه فيهما اجتماع الهمزتين واستثقال العرب إيَّاهما فالثقل الحاصل من الهمزتين هو سواء أكانتا في كلمتين أم في كلمة واحدة. ولذلك قال الدكتور مهدي المخزومي: «كان الخليل بن أحمد إذا تناول مسألة وأراد القياس عليها، أو قياسها على غيرها نحا نحواً لغوياً مقبولاً في نظر الدرس اللغوي ولم يفلسف المسألة أو يتكلّف تعليلاً عقلياً، وإنما يستعرض في ذهنه استعمالات العرب وأساليبهم فإذا ساعد ذلك على حمل هذه المسألة عليها فعل كذهابه إلى قياس جزم الفعل

(٢٤) - محمد: ٤٢/ ١٨.

(٢٥) - الكتاب: ٣/ ٥٤٩.

(وأكنْ) في قوله تعالى (لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكنْ من الصالحين)(٢٦). على جر (سابق) في قول زهير:

بدا ليَ أنّي لستُ مُدْرِكَ مامضى ولاسابقٍ شيئاً إذا كان جائيا

فقد لاحظ أن بينهما شبهاً استراح به إلى قياس أولهما على الثاني، وذلك أن في كل منهما عطفاً على مالم يشركه في إعراب، على الرغم مما بين المسألتين من تفاوت، لأن كلاً منهما يتصل بموضوع لاعلاقة للآخر به، فالآية من باب الجزم، والبيت من باب الخفض، فقد كان يعلل جزم الفعل بتوهم أنّ ماقبله، وهو جواب طلب يجيء مجزوماً في كثير من الحالات كما كان يعلل جر (سابق) بتوهم أنه معطوف على مايكثر اتصاله بالباء. فتفسير الجزم في الفعل مقيس على تفسيره الخفض في الاسم وهو شبه يجعل من المسألتين مسألة واحدة(٢٧).

فهو مهما يبالغ في الاعتماد على القياس لم يجز لنفسه أن يخرج عن النطاق المرسوم للغة العرب يؤيد هذا مارواه الأصمعي حين قال: «قال لي الخليل: أنشدنا رجل:

ترافع العزُّ بنا فارْفَنْعَعَا

فقلت: هذا لايكون، فقال: وكيف جاز للعجاج أن يقول:

تقاعَسَ العزُّ بنا فاقْعَنْسَسَا(٢٨)

وكان مقتضى القياس أن يصحح قوله (فارفنعا) لو كان الخليل من الذين يغالون بالقياس حتى يخرج بهم عن الحدود المرسومة، ولكن قياس الخليل لم يكن بهذا الاتساع الذي قد يخرج به عن حدود ماتذوقه العرب وألفوه كما ظن المنشد، فالخليل لم يعترض عليه لأنه قاس صيغة على صيغة بل اعترض عليه

(٢٦) - المنافقون: ٦٣/ ١٠.
(٢٧) - الكتاب: ٣/ ١٠٠-١٠١ وانظر في النحو العربي نقد وتوجيه: ٢٢-٢٣.
(٢٨) - الخصائص: ١/ ٣٦٠-٣٦١.

لأن قياسه في نظره باطل، لأنه لم يراع فيه الطبيعة اللغوية، وهو يرى أن حروف الحلق أقل الحروف اجتماعاً وتآلفاً لعدم مرونة عضله، فكيف إذن لو كرر حرف منها على سبيل الإدغام كما فعل المنشد في (ارفعنعا)؟؟ لاشك أن الخليل قد شعر بالثقل الذي كان ينفر منه ولايبني كلامه على شيء منه. وكان أبو الفتح بن جني قد التفت إلى هذا، فكان يقول: إنما أنكر (الخليل) ذلك لأنه فيما لامه حرف حلقي، والعرب لم تَبْنِ على هذا المثال مما لامه حرف حلقي خصوصاً فيه متكرر، وذلك مستنكر عندهم مستقل[٢٩].

ثم جاء سيبويه (ت ١٨٠ هـ) وكان القياس عنده قياس شبه فإنه يقيس الظاهرة النحوية على مايماثلها في كلام العرب وكثيراً ماكان يمزج قياسه بالتعليل، وظهر ذلك في أثناء حديثه في (باب آخر من أبواب أن): «تقول: جئتك أنك تريد المعروف، إنما أراد جئتك لأنك تريد المعروف، ولكنك حذفت اللام ههنا كما تحذفها من المصدر إذا قلت:

وأغفر عوراءَ الكريمِ ادِّخارَه ... وأعرض عن ذَنْبِ اللئيم تكرُّما

أي لادِّخاره[٣٠]. فقد قاس حذف اللام في أن المفتوحة الهمزة على حذفها من المصدر المنصوب على أنه مفعول به.

ويقيس عمل إنَّ وأخواتها على عمل الفعل المتعدي غير أن المنصوب يتقدم على المرفوع، دلالة على أنها ليست أصلاً في عمل الرفع والنصب[٣١]. ويقيس عمل المصدر على الفعل في عمله ومعناه وذلك قولك: عَجِبْتُ من ضَرْبِ زيداً، فمعناه أنه يَضْرِبُ زيداً[٣٢] ويقيس حذف الجزء الثاني من أربعةَ عشرَ ومعد يكرب في الترخيم على حذفه في

(٢٩) - الخصائص: ١/ ٣٦٦. وانظر الخليل بن أحمد الفراهيدي: ٢٥٢ - ٢٥٣.
(٣٠) - الكتاب: ٣/ ١٢٦.
(٣١) - نفسه: ٢/ ١٣١.
(٣٢) - الكتاب: ١/ ١٨٩.

النسب، ويقول: بل الأجدر أن يحذف في الترخيم، إذ يحذف فيه مالا يحذف في النسب(٣٣)، ويقيس حذف العائد في النعت على حذفه في الصلة متمثلاً بقول جرير:

أَبَحْتَ حِمَى تِهامَةَ بَعْدَ نَجدٍ وماشيءٌ حَمَيْتَ بِمُسْتَبَاحِ

يريد الهاء (أي حميته). يقول: «كما لم يكن النصب (أي الضمير المنصوب) فيما أتممت به الاسم يعني الصلة، ويقول: إن حذفه في الصلة أحسن لأن الموصول والصلة بمنزلة اسم واحد فكرهوا طولها، أما في الصفة فحذفه حسن ولكنه لايبلغ في الحسن مبلغ حذفه في الصلة، ولذلك جعل الحذف في الصلة الأصل وقاس عليه الحذف في الصفة، وضعف حذف العائد في الخبر لأنه غير المخبر عنه، وليس معه كشيء واحد، كما هو الحال في الصلة والصفة(٣٤).

وقد كثر القياس في كتاب سيبويه كثرة مفرطة، وهذا شيء طبيعي، لأنه الأساس الذي يقوم عليه وضع القواعد النحوية واطّرادها، وهو يعتمد عنده في أكثر الأمر على الشائع في الاستعمال على ألسنة العرب، كما يقوم على المشابهة بين استعمالاتهم في الأبنية والعبارات المختلفة، ويوضح ذلك قوله: «فلا ينبغي لك أن تقيس على الشاذ المنكر في القياس(٣٥). وهذا كما رأينا مذهب قدامى النحاة الذين سبقوا سيبويه، فقد كانوا يبنون قواعدهم على الكثير، ويجعلون ماخالفه لغة، لايقاس عليها. وقول سيبويه أصبح المثل الأعلى الذي اتبعه النحاة الذين خلفوه، ولكنهم على الرغم من ذلك كانوا يضطرون إلى القياس على القليل لأنهم لم يقعوا على غيره، من ذلك أن سيبويه قاس على قولهم في النسبة إلى شنوءة شنئي، فقال: (فإنْ أضفت

(٣٣) -نفسه: ٢/ ٢٦٧.

(٣٤) - نفسه: ١/ ٨٧ ومابعدها.

(٣٥) - نفسه: ٢/ ٤٠٢.

إلى عدوة قلت: عدوي، من أجل الهاء، كما قلت في شنوءة: شنئي[٣٦]، وجوزوا القياس عليه لأن (شنوءة وشنئي) جميع ماسمع عن العرب[٣٧].

وهذا المذهب الذي اتبعه العلماء السالفو الذكر - في القياس - هو الذي لحب الطريق للمدرسة البصرية، وبخاصة عندما نَحَّوا مايخرج على مايطرّد وينقاس من كلام العرب لتكون قواعدهم هي القواعد المطّردة مع الكثير من أساليب الفصحى، وهم عندما نحّوا الظواهر غير المطّردة لم يسقطوها بل أوكلوا قسماً منها وقسماً آخر حفظوه من غير قياس عليه، وبهذا أبعدوا عن قواعدهم ماقد يتبادر إلى بعض الأذهان من أن خللاً يشوبها، وحتى لايغمض الوجه الصحيح في النطق على أوساط المتعلمين، إذ قد يظنون أن الظواهر الخارجة على مايطرد وينقاس مستقيمة فينطقون بها، ويتركون المطّرد في لغة العرب، وبهذا أمنوا خطر انجذاب من لم يفقه الفرق بين القاعدة الدائرة على كثرة الأفواه والقاعدة التي لم يرد منها إلا شاهد واحد، مما قد يؤول إلى اضطراب شديد في الألسنة. وكأنما غاب غور هذا العمل ومآرسي به من علم على بعض المعاصرين فراحوا يطعنون على البصريين ذلك الموقف بينما يحمدون للكوفيين موقفهم (في القياس الشاذ) زاعمين أنهم كانوا أدق من البصريين في فقه طبيعة العربية والإحساس بدقائقها[٣٨]، وهو كلام لايقوله إلا من لايعرف كيف توضع القواعد في العلوم وأنه ينبغي أن يرفع عنها كل مايعترضها من اضطراب بحيث تبسط سلطانها على جميع العناصر والجزيئات بسطاً تاماً كاملاً. وماأعرف كتاباً يعلّم دقة الحس اللغوي على نحو مايعلمها كتاب سيبويه، بحيث لاأغلو إذا

(٣٦) - نفسه: ٣/ ٣٤٥.

(٣٧) - انظر الخصائص: ١/ ١١٦، ١٣٦.

(٣٨) - انظر: ضحى الإسلام: ٢/ ٢٩٥. المدخل إلى دراسة النحو العربي: ٦٦ أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة: ٣٦٣.

قلت إنه يلقن قارئه سليقة العرب والحسّ بها حساً دقيقاً مرهفاً والشعور بها شعوراً رقيقاً حاداً(٣٩).

يظهر مما سبق أن القياس الذي عرف في النحو العربي إبّان نشأته في القرنين الأول والثاني الهجريين لايتعدى أن يكون قياساً استقرائياً يرتكز على مدى اطراد الظاهرة في النصوص اللغوية مرويّة أو مسموعة واعتبار مايطّرد من هذه الظواهر قواعد ينبغي الالتزام بها وتقويم مايخرج من نصوص اللغة عليها.

والقياس الاستقرائي هو الذي بقي شائعاً في البحث النحوي طوال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وهذا النوع من القياس ليس القياس المنطقي بشروطه ومقدماته وقضاياه- كما يدعي بعضهم- لأن القياس المنطقي لايفيد الناطق أو المتكلم في شيء إذ ليس إلا منهجاً علمياً قد يفيد الباحث، أما المتكلم فلا شأن له به. أما الذي يفيد المتكلم فهو مايقدمه العلم بالقواعد المطّردة المتبعة، وبهذا العلم وحده يمكن أن يحال بين المتكلم وبين الخطأ اللغوي بعامة، والنحوي بخاصة، وهذا العلم هو النحو أو المقاييس العامة التي ينبغي أن تتبع وأن ينتفع بها(٤٠). ولعل أبيات شيخ الكوفيين أبي الحسن علي بن حمزة الكسائي (ت١٨٣هـ) تحدّد مدلول القياس في نهاية القرن الثاني الهجري، إذ يقول:

إنّما النحو قياسٌ يُتّبَعْ ... وبه في كلِّ أمرٍ يُنْتَفَعْ
فإذا ماأبْصرَ النحو الفتى ... مرَّ في المَنْطِقِ مراً فاتَّسَعْ(٤١)

وهذه دلالة واضحة على أن نحاة القرن الأول والثاني الهجريين لم يتأثروا بمنطق اليونان، لأنه لم يكن معروفاً في البيئة العربية في هذه الآونة، غير أن النحويين المتأخرين أقبلوا على دراسة المنطق بعد أن دخل إلى البيئة

(٣٩) -انظر: في أصول النحو، أفغاني: ٢٠٥- ٢٠٦. المدارس النحوية: ١٦٢-١٦٣.
(٤٠) - أصول التفكير النحوي: ١٧.
(٤١) - إنباه الرواة: ٢/ ٢٦٧.

العربية - في القرن الثالث الهجري- وتأثروا به فظهرت آثاره في مؤلفاتهم.
وإذا وازنا بين كثير من مؤلفات النحاة الذين أدركوا عصر الترجمة- وفي طليعتها شرح أبي سعيد السيرافي لكتاب سيبويه- وبين نحو القدماء الممثل في كتاب سيبويه وجدنا بين الطريقتين فروقاً كبيرة، هي مابين الطريقة العلمية، والطريقة الفنية، فطريقة القدماء فنية لغوية، ونحوهم يغلب عليه الحس اللغوي، ويقوم على دعائم قوية من التذوق للأساليب العربية، على الرغم من محاولاته لإخضاع النحو لقوانين العلم وأحكام العقل. وطريقة المتأخرين علمية ونحوهم نحو مفلسف قد عنوا فيه بالجانب اللفظي، وعنوا بالعلل الجدلية.

ولكن على الرغم من ذلك أبى بعض الباحثين إلا أن يبتعدوا عن الحقيقة ويوغلوا في الحدس والتمسك بأهداب الفروض عندما زعموا أن القياس في النحو العربي مأخوذ عن القياس المنطقي عند أرسطو، ولكي نجلو حقيقة الأمر ينبغي لنا أن نعرض آراء هؤلاء الباحثين ونردّ عليها، ونبيّن الأسباب التي دفعتهم إلى هذا التخليط.

٢- موقف الباحثين من القياس:

أفرد الدكتور إبراهيم بيومي مدكور مقالة تحت عنوان (منطق أرسطو والنحو العربي) قال فيها: «وقد أثر في المنطق الأرسطي من جانبين: أحدهما موضوعي، والآخر منهجي. . . . وأريد بالقياس النحوي أنْ يُحَدَّد ويُوضَّح على نحو ماحُدِّدَ القياس المنطقي»(٤٢).

إذا كان الدكتور بيومي مدكور يقصد بقوله هذا القياس النحوي الذي عرف في القرنين الأول والثاني الهجريين فإنه يكون قد جانب الصواب، لأن القياس الذي عُرِف عند نحاة هذه الفترة كان قياساً فطرياً ساذجاً لا يعني سوى كلام العرب عند أبي الأسود وتلاميذه، ثم تطور فأصبح يعني القاعدة

---

(٤٢) -في اللغة والأدب: ٤٣.

النحوية المستنبطة مما يطّرد وينقاس في كلام العرب عند عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، ثم تطور مفهومه عند عيسى بن عمر فأصبح يجمع الظواهر المتشابهة في كلام العرب، ثم أصبح يجمع الظواهر المتماثلة عند أبي عمرو بن العلاء، ثم كثر واتسع عند يونس ابن حبيب والخليل بن أحمد وسيبويه، وظل يعتمد على المشابهة في كلام العرب. فلم يُحَدَّد ويوضح على نحو ماحُدِّدَ القياس المنطقي - كما يرى الدكتور بيومي مدكور - بل بقي في هذه المرحلة بسيطاً ساذجاً لم تُحَدَّد أركانه وأقسامه ولم تُبيَّن شروطه، إذ لانجد له أي تحديد أو تقسيم في كتاب سيبويه.

وقال الدكتور إبراهيم مدكور في موضع آخر: «مما يلفت النظر أن القياس النحوي نبت ونما في العراق حيث نبت ونما القياس الفقهي. ولم يجىء عبثاً، وإنما كان وليد الاعتداد بالرأي والتأثر بالثقافات الأجنبية ومن بينها منطق أرسطو»(٤٣).

ويظهر البعد عن الحقيقة في هذا الزعم من وجهين:

١ - إنَّ القياس الفقهي، لم ينبت في العراق كما يدعي الكثيرون ومنهم الدكتور مدكور، بل هناك أدلة واضحة تدلّ على أنه كان معروفاً في عهد الصحابة قبل أن تُفْتَح العراق، وخير دليل على ذلك رسالة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى موسى الأشعري قاضي البصرة، التي يقول فيها: «... الفَهْمَ الفَهْمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولاسنة فاعرفْ الأشباه والأمثال وقِس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق»(٤٤).

٢ - القياس النحوي الذي عرف عند نحاة البصرة انطلاقاً من أبي الأسود وتلاميذه، إلى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي لم يكن وليد التأثر

(٤٣) - نفسه.

(٤٤) - البيان والتبيين: ٢/ ٤٨.

بالثقافة الأجنبية ومنطق أرسطو، لأن الثقافة الأجنبية ومنطق أرسطو لم يدخلا إلى البيئة العربية في هذه المرحلة المبكرة من نشأة النحو.

أما الدكتور فؤاد حنا ترزي فيرى أن القياس ظاهرة حضارية لايمكن أنْ تُوجد في البادية، فيقول: «ومن الواضح أنَّ معرفة القياس ظاهرة حضارية يندر أنْ توجد في البادية»(٤٥).

ويَنْقُض هذا الزعم بما روي عن العجّاج وابنه رؤبة الراجزين المشهورين وهما معرقان في بداوتهما «أنهما قاسا اللغة وتصرفا فيها وأقدما على مالم يأت به مَنْ قبلهما»(٤٦). وحكي «أنهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولاسُبِقا إليها»(٤٧) ومصداق ذلك قول العجّاج:

تَقَاعَسَ العِزُّ بنا فاقْعَنْسَسا(٤٨)

وهذا ماجعل ابن جني يقول: «فإنَّ الأعرابي إذا قويت فصاحته وسمت طبيعته تصرف وارتجل مالم يسبقه إليه أحد قبله»(٤٩).

أما محمد الكسار فقد قال: «إنَّ العجمة أخذت تغزو النحو العربي منذ آلت إمامته في مطلع القرن الثاني الهجري إلى نابغة من الموالي هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي الذي يُنْسَب إليه أنه أول من فتح في النحو باب التعليل، ومدّ القياس وعبروا عن ذلك بقولهم: «إنّه أول من بعج النحو» إنَّ مافعله هذا الإمام الذي عرف بتحامله على العرب لم يكن يخطر على بال لا لأبي الأسود العربي الصميم ولا لتلاميذه الكُثُر من الموالي لأن الإمامة في النحو كان معقوداً له وحده واستنباط القواعد وتدوينها كانا كذلك محصورين

(٤٥) - في أصول اللغة والنحو: ١٢٠.

(٤٦) - الاقتراح في أصول النحو: ١٠٩. وانظر العجاج حياته ورجزه، د. عبد الحفيظ السطلي: ٤٢١ ومابعدها.

(٤٧) - الخصائص: ٢/ ٢٥.

(٤٨) - ديوان العجاج، تحقيق د. عبد الحفيظ السطلي: ١/ ٢١٠. وانظر الخصائص ١/ ٣٦٠.

(٤٩) - الخصائص: ٢/ ٢٥.

فيه ولاينازعه فيهما منازع. وماأظن أن أبي إسحاق قد تجرأ على تطوير قواعد أبي الأسود البسيطة الواضحة وإخضاعها للتعليل الفلسفي والقياس المنطقي - المأخوذين عن اليونان - وبالضبط الحرفي الصارم لإعراب الكلمات إلا بعد وفاة الرائد الأول لعلم النحو وتتابع النحاة بعد الحضرمي وجلّهم من الموالي، وأخذوا يتوسعون قليلاً قليلاً في التعليل والقياس ضمن الحدود التي رسمها كبيرهم هذا. حتى اتخذ النحو الصفة القانونية، وخضعت قواعده للأقيسة المستمدة من المنطق الصوري اليوناني. حتى إنَّ الخليل بن أحمد الفراهيدي وهو العبقري الفذّ والعربي الصميم انساق مع تيار التعليل والقياس الذي كان قد طغى في زمانه على النحو طغيانه على سائر العلوم العربية الأخرى وبخاصة اللغوية والدينية منها. وماكان بوسع الفراهيدي وحده أن يقف في وجه الطغيان الجارف(٥٠).

يهمنا من هذا النص ادعاء محمد الكسار أن القياس الذي عرف عند عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وعند الخليل بن أحمد الفراهيدي قياس منطقي مأخوذ من المنطق الصوري اليوناني.

وهذا ادعاء باطل لأنه يدل على عدم معرفة محمد الكسار لمدلول القياس عند الحضرمي، والخليل بن أحمد الفراهيدي، وقد رأينا أنّ مدلول القياس عند الحضرمي لايتجاوز أن يكون القاعدة المستنبطة مما يطّرد وينقاس في كلام العرب. ولم يتجاوز عند الخليل بن أحمد أنْ يكون ربط الظواهر المتشابهة والمتماثلة في كلام العرب. فأين هذا من القياس المعروف في المنطق الصوري الذي يقوم على مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة؟

وادعاء محمد الكسار هذا يدلّ على أنه يظنّ أنّ القياس النحوي قد ولد متطوراً مُحَدَّدَ الأركان والأقسام عند الحضرمي والخليل، غير أنَّ الحقيقة غير ذلك لأن القياس الذي عُرِفَ في القرنين الأول والثاني الهجريين كان

(٥٠) - المفتاح لتعريب النحو: ٤٦ - ٤٧.

بسيطاً، ولم يُحَدَّدْ ولم تُوَضَّحْ أقسامه وأركانه وشروطه إلا عند نحاة القرن الرابع الهجري.

أما الباحثون القدماء فقد ظهر من بينهم ابن مضاء القرطبي (ت٥٩٢هـ) فأنكر القياس في النحو العربي وتعجب من النحاة الذين يقولون به، حين قال: «والعرب أمة حكيمة فكيف تشبّه شيئاً بشيء وتحكم عليه بحكمه، وعلة حكم الأصل غير موجودة في الفرع؟ وإذا فعل واحد من النحويين ذلك جُهِّلَ ولم يُقْبَلْ قوله، فلِمَ ينسبون إلى العرب مايُجَهَّلُ به بعضهم بعضاً؟ وذلك أنهم لايقيسون الشيء ويحكمون عليه بحكمه إلا إذا كانت علة حكم الأصل موجودة في الفرع وكذا فعلوا في تشبيه الاسم بالفعل في العمل وتشبيه إنَّ وأخواتها بالأفعال المتعدية في العمل»(٥١).

إنَّ انكار ابن مضاء للقياس في النحو منسجم مع انكار القياس في عقيدته المذهبية التي اعتلى أعلى مناصبها فكان قاضي قضاة الجماعة فيها، والتي تعتبر القياس بدعة مُحْدَثَة تستوجب التوبة والاستغفار، وهو متأثر كذلك ببيئته التي عاش في جوها(٥٢).

وكأني بابن مضاء في إطلاقه هذا الحكم على القياس لم يميّز بين مدلول القياس النحوي البسيط الساذج وبين القياس عند المتأخرين الذي حدد وَوُضِّحَتْ أركانه وشروطه، فالقياس في القرنين الأول والثاني الهجريين لايعني إلا محاكاة كلام العرب أو القاعدة المستنبطة مما يطَّرِد وينقاس في كلام العرب أو ربط الظواهر المتشابهة والمتماثلة في كلام العرب... والقياس بهذا المفهوم هو النحو كما قال الكسائي: «إنما النحو قياس يتبع» وإنكار القياس الذي بهذا المفهوم إنكار للنحو العربي ولكلام العرب الذي يطَّرِد وينقاس، ولكل ماأتى به النحاة في القرنين الأول والثاني الهجريين وهذه مغالاة شديدة لايقبلها البحث العلمي.

(٥١) – الرد على النحاة: ١٥٦ – ١٥٧.

(٥٢) – النحو العربي: د. مازن المبارك ١٥٥ – ١٥٦.

وإذا عدنا نبحث عن الأسباب التي دفعت الباحثين المحدثين إلى القول: إنَّ القياس النحوي مأخوذ عن القياس الأرسطي، نجدها تعود إلى ثلاثة أسباب:

- السبب الأول: عدم ضبطهم لمصطلح القياس مما جعلهم يخلطون بين القياس الاستقرائي البسيط الذي عرف في القرنين الأول والثاني الهجريين، وبين القياس الشكلي الذي عرف في القرن الرابع الهجري فظن هؤلاء الباحثون أن القياس له مدلول واحد منذ نشأته متجاهلين المراحل التطورية التي مرَّ بها وتحديد مدلوله في كل مرحلة، ومايصيب هذا المدلول من تغير مرحلي أو مدرسي، غير مدركين مايعتور ذلك من وجوه النقص، ومايتتج عن ذلك من اضطراب في فهم الأخبار وتحليل الروايات، وهذا ماجعلهم ينزلقون في الخطأ.

- السبب الثاني: عدم تمييزهم بين طبيعة القياس المنطقي وطبيعة القياس النحوي، فوجود مصطلح القياس في كل من المنطق والنحو دفعهم إلى القول: إنَّ القياس النحوي مأخوذ عن القياس المنطقي.

ولكن الحقيقة غير ذلك، لأن طبيعة القياس المنطقي تختلف عن طبيعة القياس النحوي، والقياس الذي عرف في القرنين الأول والثاني الهجريين في النحو العربي لاتتوفر فيه أركان وشروط القياس المنطقي.

فالقياس المنطقي عند أرسطو يعتمد على:

مقدمة كبرى	كل إنسان فان
مقدمة صغرى	سقراط إنسان
نتيجة	سقرط فان

أما القياس النحوي الذي عرف عند النحاة في القرنين الأول والثاني الهجريين فليس فيه شيء من ذلك لأن القياس عند أبي الأسود الدؤلي وتلاميذه لايعني إلا كلام العرب، وعند الحضرمي لايعني إلا القاعدة المستنبطة مما يطّرد وينقاس من كلام العرب حتى إنَّ القياس عند الذين

جاؤوا بعد ذلك تختفي منه المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى، لأنه قياس جزء على جزء أو ظاهرة على ظاهرة، ومن أمثلة ذلك ماأجازه أبو عمرو بن العلاء من أن يأتي تابع المنادى المنصوب مبنياً على الضم إذا كان مفرداً، نحو: ياأخانا زيدُ. قياساً على قولهم: يازيدُ أخانا[٥٣]. فليس في هذا القياس مقدمتان ونتيجة، ولكن يشيع في العربية قول العرب: يازيدُ أخانا، فأجاز أبو عمرو ياأخانا زيدُ، على تكرار أداة النداء.

ووقف سيبويه من قول العرب: مُطِرنا سهلَنا وجبلَنا، وضُرِبَ عبدُ الله ظهرُهُ وبطنُهُ، وأجاز في ذلك النصب ولكنه قصره على السهل والجبل، والظهر والبطن، قياساً على اختصاص الفعل (دخلت) بالأماكن من قولهم: دخلت البيت، واختصاص نصب غدوة بـ: لدن[٥٤].

ورأينا أن سيبويه قاس: عدوي في عدوة على شنئي في شنوءة[٥٥].

فهذا كله من قياس الظواهر الجزئية على مثيلاتها من غير الرجوع الى مقدمة كبرى.

- السبب الثالث: جهلهم بمظاهر الحركة العلمية التي عرفت عند العرب في المراحل المبكرة جداً، والتي تؤكد وجود القياس الفقهي عند العرب المسلمين قبل معرفتهم بالقياس المنطقي بزمن طويل، ولإثبات ذلك لابد من حديث موجز عن القياس الفقهي.

وإذا عدنا إلى تاريخ الحركة العلمية عند العرب بمظهرها الفكري نجد أنّ أول ما نبت من النظر العقلي هو الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين. ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم هو علم (أصول الفقه)، وذلك من قبل أن تفعل

---

(٥٣) -الكتاب: ٢/ ١٨٥.

(٥٤) - الكتاب: ١/ ١٥٨-١٥٩.

الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات.

والباحث في تاريخ الفكر الإسلامي يجب عليه أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده.

وقد بدأ هذا التفكير بسيطاً ساذجاً، وأخذ يسير في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها؛ ومن المعروف أنّ الصحابة اجتهدوا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في كثير من الأحكام ولم يعنّفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق قائلين: إنه لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى. واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلّوها ليلاً، ناظرين إلى اللفظ(٥٦).

ومعروف كذلك اجتهاد عمر في أسارى بدر أن تُضْرَبَ أعناقهم الذي نزل القرآن بموافقته.

يتبين من هذه الأمثلة وغيرها أن الرأي وجد مع الكتاب والسنة في عهد النبي (ص) وأن العناصر التي كوّنت المذاهب المختلفة في التشريع الإسلامي عندما شرع في تدوين الفقه وجدت في عهد النبي أيضاً. ومن المعروف كذلك أن أصحاب رسول الله (ص) إذا نزلت بهم حادثة وأرادوا معرفة حكمها فزعوا إلى كتاب الله فإن لم يجدوا طلبتهم فزعوا إلى السنة، فإن لم يجدوا فيها حكماً اجتهدوا وألحقوا الأشباه بالأشباه والأمثال بالأمثال... فقد ورد في رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه قضاء البصرة، قوله: «القضاء فريضة محكمة أو سنة متبعة... الفَهْمَ الفَهْمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتابٍ ولا في سنةٍ فاعرف

---

(٥٦) - أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية: ١/ ٢٤٤- ٢٤٥.

الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق»(٥٧).

وتدلّ هذه الرسالة على أنه تفرع عن الكتاب والسنة أصل ثالث هو القياس، ومعنى ذلك أنَّ الاستنتاج والرأي الشخصي احْتُرِما في الفقه الإسلامي منذ أول الأمر. ويؤيد ذلك مارُوِيَ عن الحسن البصري من أنَّ شخصاً سأله عن بعض فتاويه أبرأيه أم سمعها فقال: «والله ماكل مانفتي به سمعناه»(٥٨).

وعلى هذا استمر الفقهاء يفتون بالرأي كمحمد بن أبي ليلى الذي يقول فيه ابن النديم «إنه كان يفتي بالرأي قبل أبي حنيفة»(٥٩). ثم جاء أبو حنيفة وتلميذاه محمد بن الحسن وأبو يوسف فنَحَوا بالقياس نحواً علمياً.

وهذه أدلة صريحة على معرفة العرب المسلمين بالقياس الفقهي الساذج البسيط الذي يقوم على حمل الحوادث الجزئية على مايشابهها أو يماثلها من غير رجوع إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى كما في القياس المنطقي، وقد دفعهم إلى ذلك ظروف حياتهم التي عاشوها، وماكان يستجدُّ فيها من أمور لايجدون لها حلاً في الكتاب والسنة فيلجؤون إلى قياسها على مايشابهها أو يماثلها من أحداث، وقد عرف ذلك عندهم منذ بداية القرن الأول الهجري أيام الصحابة قبل أن يحتكّوا بالثقافة اليونانية لأنه من المعروف أن العرب لم يحتكّوا باليونان احتكاكاً مباشراً بل كان احتكاكهم بهم عن طريق الترجمة، والمتتبع لحركة الترجمة لايجد في هذه الآونة أي أثر لها بل لم تبدأ طلائع الترجمة بشكلها العام إلا بعد ذلك بقرن تقريباً، ولم تبدأ ترجمة المنطق اليوناني بوجه خاص إلا في بداية القرن الثالث الهجري. فمن أين للمسلمين أن يتأثروا بقياس أرسطو المنطقي الذي

(٥٧) -البيان والتبيين: ٢/ ٤٨.

(٥٨) - طبقات ابن سعد: ٧/ ١٢٠.

(٥٩) الفهرست: ٢٥٦.

لم يدخل إلى البيئة العربية إلا في مراحل متأخرة جداً بالنسبة إلى معرفة المسلمين بالقياس الفقهي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنَّ القياس الفقهي الذي عرف عند العرب المسلمين في بداية الأمر بسيط ساذج يقوم على جمع الأشباه والأمثال، وبهذا يختلف عن القياس المنطقي الذي يقوم على مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة.

وعلى الرغم من كلِّ ذلك فإنَّ بعض الباحثين الذين تلقوا آراءهم من أفواه المستشرقين المعروفين بحقدهم على العرب والإسلام، والذين لاعلم لهم بنشأة الحركة العلمية التي قامت عند العرب المسلمين في القرنين الأول والثاني الهجريين، فراحوا ينسبون كلَّ شيء عند العرب إلى الأمم الأخرى. ومن الذين تابعوا المستشرقين في هذا الرأي وحطبوا في حبلهم الدكتور إبراهيم بيومي مدكور الذي قال: «وقد استخدم الفقهاء كثيراً من المصطلحات المنطقية في بحوثهم الأصولية . . . واعتبروا القياس أصلاً من أصول التشريع الأربعة، ورسموا قواعده ونظَّموا طرقه محاكين صنيع أرسطو في قياسه المنطقي»(٦٠).

والبعد عن الصواب واضح في قول الدكتور مدكور، لأن المسلمين عرفوا القياس الفقهي وجعلوه أصلاً من أصولهم في مرحلة مبكرة منذ عهد الصحابة كما رأينا في رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري قاضي البصرة، قبل معرفتهم بقياس أرسطو المنطقي بزمن طويل جداً.

* * *

(٦٠) - في اللغة والأدب: ٤٣.

نوبـــل
جائـــزة متفجـــرة

محمـــد الدنيـا

مائة عام انقضت على وفاة ألفرد نوبل، هذا المخترع الخصب ورجل الأعمال الرهيب، الذي اخترع الديناميت بشكل خاص، وأوجد أكثر تيجان العلم جلالة، جائزة نوبل، التي تميزت بتاريخها المتقلب، واتسمت بالهيبة بمقدار ما كانت محط منازعة وجدل.

(*) محمد الدنيا: باحث من سورية، يهتم بالترجمة، ينشر أبحاثه في الدوريات المحلية والعربية.

ولد ألفريد برنهارد نوبل» A. B. NOBEL في استوكهولم، في ٢١ تشرين الأول/ اكتوبر ١٨٣٣ . وكان والده ، «إيمانويل»، المخترع العصامي، والمقاول، قد أفلس بعد غرق سفينته، المحملة بالمعادن الثمينة. وآلت الأسرة إلى حياة الفقر. وحدث أن اضطر «لودفيغ» و«روبرت»، شقيقا «ألفرد»، إلى بيع الكبريت في الشوارع.

وكما كتب بنفسه فيما بعد، فقد كان «ألفرد» طفلاً يتحرك غريباً في هذا العالم، لم يشارك بقية الأطفال ألعابهم، بل بقي مجرد مشاهد متأمِّل، محروماً من متع سنه».

في العام ١٨٨٧ ، وكان عمره حينها ٤٥ سنة، رسم «الفرد» صورته على النحو التالي في سيرته الذاتية: «ألفرد نوبل مخلوق يدعو للرثاء، وكان أجدر بطبيب شفوق أن يخنقه يوم دخل هذه الحياة صائحاً؛ وتمثلت أعظم خصاله في أن يبقي أظافره نظيفةً وفي ألا يكون أبداً عبئاً على أحد. وتجسدت نقطة ضعفه الكبيرة في أنه لم يتزوج ولم ينجب طفلاً، وفي عدم تمتعه باستعداد حسن أو شهية جيدة. أما أحداث حياته البارزة: ولاحدث». مع ذلك، في العام ١٨٣٧ -وكان عمر «ألفرد» ٤ سنوات-، سافر والده الى سان بطرسبورغ، حيث بدأ مشروعاً: صنع الألغام، العائمة والمغمورة. بعد ذلك بخمس سنوات، استقدم «إمانويل» أسرته إلى عاصمة القياصرة. واهتم «ألفرد» بالكيمياء، وحضر دروساً خاصة لدى أوصياء روس. وازدهرت في هذه الأثناء أعمال الأسرة: مسابك نوبل وأولاده ومعاملهم الميكانيكية باتت تستخدم أكثر من ألف عامل. وراحت شركتهم تنتج الآلات البخارية، والبنادق متعددة الطلقات، والمدافع، والألغام، وأولى منشآت التدفئة المركزية في روسيا.

في العام ١٨٥٤ ، وقعت حرب «القرم»*. وبث «ألفرد» ووالده ألغاماً

(*) القرم: شبه جزيرة تقع في الجزء الشمالي من البحر الأسود، وفيها وقعت الحرب بين روسيا وبين تركيا وفرنسا وانجلترا والبيامونته ١٨٥٤-١٨٥٦ ، «المترجم».

أمام قلعة «كرونستادت» وفي خليج فنلندا، وفي العام ١٨٥٦، خسرت روسيا الصراع، بعد أن أرهقها التحالف الفرنسي-البريطاني. ولم تدفع الحكومة الروسية فواتير حساباتها، فكان على «إمانويل» تصفية شركته.

وعقب عودته إلى السويد، اهتم «ألفرد» بالـ «نترو غليسرين»* Nitro-glycerine الذي اكتشفه الإيطالي «أسكاريو سوبريرو» A. Sebrero عام ١٨٤٦. وتم الحصول على هذا الزيت، المائل قليلاً الى الصفرة، بصب الغليسرول، ببطء، على خليط مبرَّد من حمض النتريك وحمض الكبريتيك. كان هذا «البيرو غليسرين»، مثلما سمّي آنذاك، من قوة وصعوبة المعالجة بحيث أعتبر متعذر الاستخدام عملياً. وقام «ألفرد»، أمام اختصاصي وزارة الحرب، باختبار قنبلة من المعدن المسبوك، نصفها محشو بالنترو غليسرين والنصف الآخر بالبارود الأسود. وقد بلغ انفجار هذه القنبلة من القوة حَدّاً جعل الخبراء يستخلصون أن استخدامه في ساحة المعركة يمكن أن يشكل خطراً كبيراً.

في العام ١٨٦٣، اكتشف «ألفرد» انتقال انفجار فلمينات الزئبق Ful-minate De Mercure (مادة بلورية بيضاء حساسة للصدمة وتستخدم مفجراً «المترجم») الى النترو غليسرين: تلك هي نقطة انطلاق الذخيرة الانفجارية. وقد ترافقت بحوثه بالعديد من الحوادث. ففي عام ١٨٦٤، أدى انفجار ٢٥٠ ليبرة من النتروغليسرين في مصنعه، قرب استوكهولم، إلى مقتل شقيقه الأصغر «إميل». وأنشأ «ألفرد»، الذي وُصف أحياناً بأنه عالم مجنون، مصنعاً جديداً على متن أحد القوارب. وبرهن النتروغليسرين عن قوته من خلال حفر الأنفاق، وفي مقالع الحجارة، والمناجم، لكنه بقي صعب المعالجة.

---

*) يستخدم النتروغليسرين، فيما يُستخدم، كمفجر Explosif أساساً، شديد القوة، إلا أن حساسيته للصدمة تجعل استخدامه غير أمين إلا إذا استعمل على شكل ديناميت أو جلاتين متفجر؛ وهو سائل زيتي لا لون له «المترجم».

«ملك الديناميت»:

في العام ١٨٦٦، خلط «نوبل» ٧٥٪ من النتروغليسرين و٢٥٪ من تربة ماصة، تراب المشطورات* Kieselgheur: حصل على مادة ذرورية Pulverulente، سهلة الخرطشة، ومقاومة للصدم. وأطلق على مادته الانفجارية اسم «ديناميت أو بارود أمان نوبل». وراح «ألفرد»، الذي كان يجيد اللغات السويدية، والروسية، والفرنسية، والانجليزية، والالمانية، يكافح للحصول على حقوق اختراعاته والدفاع عنها. وخلال بضع سنوات، أنشأ مصانع في العديد من البلدان الأوربية. وفي ألمانية، لقبوه بـ«ملك الديناميت». وفي العام ١٨٧٣، اتخذ له مسكناً في باريس، ٥٣، جادة «مالاكوف»، وأصبح صديقاً للشاعر والروائي الفرنسي «فيكتور هوغو» الذي رأى فيه «أكثر متشردي أوربا ثراء». وفي العام ١٨٧٩، أنشأ مختبراً كبيراً في «سفران» شمال شرق باريس. واخترع ما سمي بـ«الباليستيت»** Balistite، بارود المدافع الذي لا دخان له، والذي كرس للحلول محل البارود الأسود: هو خليط من النتروغليسرين والكافور Camphre والنتروسللوزNitrocellulose. واخترع صمغ الديناميت Dynamite-Gomme، الذي أسماه «الجيلاتين الانفجاري Gelatine-Explosive»، الذي يجمع بين قوة النتروغليسرين وأمان استعمال الديناميت. انه مركب بنسبة ٩٢٪ من الغليسرين الجيلاتيني و٨٪ من السللوز، الذي لا ينفجر بالصدم ولا بالاحتكاك ويمكن استخدامه تحت الماء.

عرض «ألفرد» الباليستيت على الحكومة الفرنسية، التي رفضته، مفضلة عليه البارود المسمى«B»، الذي اخترعه الفرنسي «بول فييل».P

---

*) تراب المشطورات: مادة مسامية ناعمة تتشكل بتراكم قواقع المشطورات على قاع المحيطات، تستخدم مادة ساحجة، أو مرشحة، أو ماصة، وخصوصاً في الديناميت «المترجم».

**) الباليستيت: بارود بلا دخان وحارق مع لهب قوي، حار وساطع يستخدم في الأسلحة النارية «المترجم».

Vielle . وأوصل «نوبل» اختراعه إلى ايطاليا، التي كانت تشكل آنذاك أحد أطراف «الحلف الثلاثي» الموجه ضد فرنسا. ودفعته حملة صحفية عنيفة ضده الى ترك باريس عام ١٨٩١، ليستقر في سان ريمو، ايطاليا.

قضى «ألفرد» حياة عاطفية هي أقرب إلى التعاسة. ولم يتزوج أبداً. ولم تعرف عنه سوى علاقتين اتسمتا بالاستمرار. ففي العام ١٨٧٦، وكان عمره ٤٣ سنة، اتخذ لنفسه سكرتيرة نمساوية من أصل أرستقراطي، جميلة ومثقفة، «بيرتاكينسكي» وقع «ألفرد» في حبها، غير أن «بيرتا»، وقد كانت مخطوبة، عادت إلى النمسا وتزوجت. وستصبح لاحقاً، تحت اسم «فون سونتر» احدى ناشطات السلام. ومن المؤكد أنه كان لها تأثير على «ألفرد» حينما أوجد جائزة للسلام (وقد نالتها «بيرتا» نفسها عام ١٩٠٥).

رائد الردع:

في ذلك العام، ١٨٧٦، التقى «ألفرد»، قرب فيينا، ببائعة زهور شابة «صوفياهس» التي تصغره بـ٢٣ عاما. كتب لها نحو ٢٠٠ رسالة، تعبر في مضمونها عن شخصيته: «في عامي الرابع والخمسين، أنا وحيد في هذا العالم، وخادمي هو الشخص الوحيد الذي «يُظهر لي الود». وأيضاً: «الجميع يخونني». انني وحيد في شيخوختي إلى درجة أرحب معها برفقة أي شخص محبب».

كيف يمكن للمثل الأعلى السلمي لدى «ألفرد» أن يتوافق وصنع الأسلحة والذخائر؟ إنه يفسر ذلك كما يلي: «يجب جعل الحرب قاتلة بالنسبة للسكان المدنيين في بيوتهم بقدر ما هي قاتلة بالنسبة للوحدات على الجبهة. ليكن سيف داموكليس* معلقاً فوق كل رأس، أيها السادة،

---

*) داموكليس Damocles: رجل من بطانة «ديونيسيوس»، طاغية سيراكوزا (القرن الميلادي الرابع). دعاه هذا يوما الى وليمة، ولما رفع الرجل نظره الى السقف، رأى سيفاً معلقاً بشعرة فوق رأسه. وذهب اسم «سيف داموكليس» للقول إن المخاطر تحف دائماً بمن تولى المناصب العليا «المترجم».

وستكونون شهوداً على إحدى الأعاجيب: ستتوقف الحرب كلها في الحال إذا كانت البكتريولوجيا (علم الجراثيم) هو اسم السلاح».

في العام ١٨٩٣، وظف «ألفرد» لديه شاباً مهندساً عمره ٢٣ سنة، كمساعد وأمين للسر، راغنار سوهلمان R. Sohlman الذي سيغدو أحد أوفى أصدقائه. ويمكن الاعتقاد بأن جائزة نوبل ما كان لها أن ترى النور لولا «سوهلمان».

في العام ١٨٩٤، عاد واشترى كل أسهم شركة Ab Bofors-Gullspang الأهلية، وأجرى تحويلا على مصنع Bofors من أجل تمكين السويد من صنع أسلحة قادرة على منافسة صناعات الأسلحة في البلدان الأوربية الكبرى. وكان يصنع فيها المدافع، والذخائر، والصفائح المدرعة، والأدوية والملونات.

سجل «ألفرد نوبل» نحو ٣٠٠ براءة، أي أكثر من أي مخترع آخر -باستثناء «أديسون» Edison، الذي حصل على أكثر من ١٠٠٠ براءة-، من بينها طريقة لتغيير سرعة الدراجة الهوائية، وبندقية صامتة، وطريقة تقويم طبوغرافي، ووصف لتقنية شبيهة بالسينما. وموّل أيضاً عدداً من المشاريع: مشروع الطائرة المسماة «أورنيثوبتر» Ornithoptere (طائرة تقلد خفقات جناحي الطير)، وطربيد خفيف الوزن، وصاروخ نفاث كان قد تصوره نقيب في سلاح المدفعية. قبل وفاته بزمن قصير، كان قد عقد العزم على بناء مصنع للحرير الصناعي على أساس السللوز.

ولكن، في ٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٩٦، في سان ريمو، أصيب «ألفريد» بنزف دماغي، ومات بعد ذلك بثلاثة أيام، عن عمر ٦٣ عاماً. وفتحت وصيته Testament، الثالثة: عرف ورثته، بغيظ، أنهم لن يحصلوا على ٢٠٪ من ثرواته، خلافا لايصاءاته السابقة. لقد حدد وصاياه Legs الشخصية بمبلغ ١ مليون كورون، جرى توزيعه على أبناء وبنات اخوته، وعلى موظفين وأصدقاء قدامى، دون أن ينسى «صوفياهس».

أما بقية ثروته (٣٣٢٠٠٠٠٠ كورون، -أي نحو ١,٤ مليار فرنك فرنسي حالياً-!)، فتوجب ايداعها في أسهم ثابتة، يقسم ريعها على خمس حصص متساوية، لتوزع على «أولئك الذين أدوا أعظم الخدمات للبشرية خلال السنة المنقضية». خمس جوائز: واحدة للفيزياء، وواحدة للكيمياء، وواحدة للفيزيولوجيا أو الطب، ورابعة لمن أبدع في الميدان الأدبي «العمل الأروع، بنزعة أخلاقية مثالية»، والأخيرة لمن خدم قضية السلام.

الوصية تثير فضيحة:

آثار نشر الوصية، في كانون الثاني/ يناير ١٨٩٧، جدلاً حاداً واضطراباً في البورصات.

وكانت الوصية محط اعتراض الكثيرين من أفراد الأسرة. وقد وصفها ملك السويد بأنها «مناهضة للوطن» لأنها لا تخص رعاياه بالتفضيل. وقد سعى «سوهلمان»، أحد منفذي الوصية، إلى دفع الآخرين باتجاه الالتزام بالوصية، وجمع ثروة معلمه، المبعثرة في نحو عشرين بلداً.

لم تنشئ الحكومة السويدية «مؤسسة نوبل» إلا في العام ١٩٠٠، بمرسوم. وحدد الموصي المؤسسات المكلفة باختيار من يحوزون على الجائزة: الأكاديمية الملكية للعلوم في السويد بالنسبة للفيزياء والكيمياء، وكارولينا أنستيتيوت Carolinsk Institut (استوكهولم) بالنسبة للجائزة الوحيدة التي تضم الطب والفيزيولوجيا، والأكاديمية السويدية بالنسبة للأدب، والبرلمان النروجي بالنسبة لجائزة السلام (كانت السويد والنروج تشكلان آنذاك كياناً، تم حله عام ١٩٠٥). وبعد عدة عقود لاحقة من الزمن، في العام ١٩٦٨، أوجد بنك السويد جائزة للاقتصاد.

تقوم خمس لجان، يتألف كل منها من خمسة أعضاء، بمنح الجوائز. ويقوم أعضاء اللجان، والحائزون السابقون على الجوائز، وعلماء ينتمون إلى بعض الجامعات أو مدعوون بدعوات خاصة، بـ «انتقاء مسبق» للمرشحين. وتدرس اللجان العروض التي تردها قبل الأول من

شباط/ فبراير، وتخضع تقاريرها لفحوص المؤسسات المكلفة على التوالي بمنح الجوائز. وبعد مشاورات سرية- تعلم قرارات الجوائز في منتصف تشرين الأول/ اكتوبر. وتمنح الجوائز في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر، الذكرى السنوية لوفاة ألفرد نوبل. ويقوم ملك السويد، شخصياً، في استوكهولم، بتسليم جوائز نوبل للفيزياء، والكيمياء، والفيزيولوجيا أو الطب أو الأدب. أما جائزة نوبل للسلام، فتسلم في اليوم نفسه في جامعة أوسلو. ويتلقى كل واحد من الحائزين على الجائزة ميدالية ذهبية وشيكاً تصل قيمته حالياً الى نحو ٥ ملايين فرنك فرنسي و(إذا كان هنالك حائزان أو ثلاثة حائزين كحد أقصى على الجائزة نفسها، فانه يتم تقسيم المبلغ فيما بينهم).

واذا كان العديد من العلماء قد احتج على «عدم عدل» جائزة نوبل، فان أياً منهم، مع ذلك، لم يرفضها، مثلما حدث بالنسبة لحائزين على جائزة نوبل في الأدب، «بوريس باسترناك» (كاتب وشاعر روسي)، عام ١٩٥٨، و«جان بول سارتر» (فيلسوف وكاتب وجودي فرنسي)، عام ١٩٦٤.

وخلال بضع سنوات، اكتسبت جائزة نوبل هيبة لا مثيل لها، بعد أن كرمت علماء لا يرقى الشك الى علمهم: الفيزيائيون «رونتغن»(الماني، حاز على جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٠١، لاكتشافه الاشعة السينية «المترجم»)؛ و«لورنتر» (هولندي، حاز على جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٠٢، لتنبؤه بمفعول زيمان Zeeman «المترجم») و«بكريل» (فرنسي، حاز على جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٠٣ بالتشارك مع «بيير وماري كوري»، اكتشف النشاط الاشعاعي الطبيعي في ملح اليورانيوم «المترجم»)؛ والكيميائيات «أرينيوس» (سويدي، حاز على جائزة نوبل للكيمياء عام ١٩٠٣ -تقديراً لجهوده في نظرية تفكك الأملاح في المحلول «المترجم»)؛ و«رامسي» (بريطاني، حاز على جائزة نوبل للكيمياء عام ١٩٠٤ لاكتشافه جميع الغازات الخاملة «المترجم»)؛ والفيزيولوجي «بافلوف» (روسي، حاز على جائزة نوبل في الفيزيولوجيا

والطب عام ١٩٠٤ لأعماله حول المُنْعكَس الشرطي-Reflexe Conditionne ودراسته فيزيولوجيا الجهاز الهضمي «المترجم»)؛ والطبيب «كوخ» (ألماني، حاز على جائزة نوبل للفيزيولوجيا أو الطب عام ١٩٠٥، حيث قام بعزل الجمرة وأوجد طرقا جديدة للحصول على زراعات -Culture نقية، واكتشف العصيات المسببة للسل «المترجم»). إلا أن مهمة الأكاديميات أصبحت أكثر صعوبة فيما بعد.

في العام ١٩٦٤، كتب «أرن تيسليوس»، عضو اللجنة الخاصة بالكيمياء يقول: «تعي لجنة نوبل تماما أنه يستحيل اكتشاف من هو الأفضل، لسبب هو أنه ليس ممكناً تحديد من هو الأفضل. وكل ما يمكن فعله هو محاولة العثور على مرشح يستحق الجائزة على نحو خاص. وحتى لو تصرفت اللجان بأفضل ما يمكن، فان الاتهامات بالاهمال والظلم لا مفر منها». ويقر بأن «العالم مليء بالأشخاص الذين يجب أن يحصلوا على جائزة نوبل، لكنهم لم يتلقوا هذه الجائزة ولن يتلقوها».

في الواقع، تمكن الاشارة إلى بعض حالات الغياب الفاضحة عن قائمة الجوائز: تم اقتراح الروسي «ديمتري مندلييف»(١٨٣٤-١٩٠٧)، مخترع الجدول الدوري للعناصر، لنيل جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٠٥ وعام ١٩٠٦، لكنه رُفض. ولم يجر أبداً اقتراح اسم «جوزيه ويلارد جيبس»(١٨٣٩-١٩٠٣)، أول فيزيائي أمريكي كبير، ورائد مادة التحريك الحراري(الترمودیناميكا) Thermodynamique والكيمياء الفيزيائية، والميكانيك السكونيةMecanique Statistique. كما أن الفرنسي «مارسلن برتلو»(١٨٢٧-١٩٠٧)، رائد عملية تخليق عدة مركبات عضوية (وأدخل مصطلحي طارد للحرارة وماص للحرارة [في وصف التفاعلات الكيميائية] إلى الكيمياء الحراريةThermochimie «المترجم»)، لم ينل الجائزة رغم اقتراح اسمه عدة مرات. ولقي الأمريكي «أوسوولد تيودور أفيري»(١٨٧٧-١٩٥٥)، الذي اكتشف دور الـ«دنا»DNA في نقل الوراثة،

المصير نفسه. كذلك هو الحال بالنسبة لعالم النبات الهولندي «هوغودو فرايز»(١٨٤٨-١٩٣٥)، اختصاصي الطفرات Mutations، وأحد من اعادوا اكتشاف قوانين «مندل» في علم الوراثة. وكذلك الطبيب الكندي «هانس سلي»(١٩٠٧-١٩٨٢)، رائد دراسة الكَرْب Stress الفيزيولوجي، والفرنسي «جيروم لوجون»(١٩٢٦-١٩٩٤)، مكتشف التثلث الصبغي ٢١ Trisome 21 (المسؤول عن المنغولية* Mongolisme).

سوء نية:

يكمن أحد الأسباب المقدمة لتبرير حالات الغياب هذه في ان الجائزة يجب أن تكافئ العلماء «الذين أدوا في السنة المنقضية أعظم الخدمات للبشرية». مع ذلك، تلقى عالم الفيزيولوجيا الأمريكي «فرنسيس بيتون روس»(١٨٧٩-١٩٧٠) جائزة نوبل للفيزيولوجيا أو الطب عام ١٩٦٦ بعد أن صاغ نظريته حول السبب الفيروسي للسرطان (اكتشف الفيروس المسبب للأورام عند الدجاج نحو العام ١٩١٠ «المترجم»، وكان عمره آنذاك ٨٥سنة، أي بعد ست وخمسين سنة من صياغته لنظريته الفيروسية حول السرطان. لم يتلق الأمريكي «لارز أونساغر»، ذو الأصل النرويجي(١٩٠٣-١٩٧٦)، الذي نشرت أعماله المعروفة باسم «القانون الرابع للتحريك الحراري عام ١٩٣١ جائزة نوبل للكيمياء إلا في العام ١٩٦٨. كما كان على الامريكي «هانس ألبرخت بيت»، ذي الأصل الألماني الحاصل على جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٦٧، أن ينتظر هذه الجائزة تسعة وعشرين عاماً لتتويج أبحاثه حول مصدر طاقة النجوم.

وقد حدث أيضاً أن منحت جائزة نوبل إلى علماء لا يستحقونها

(*) المنغولية: عيب خلقي شائع الى حد ما (حالة واحدة في كل ١٠٠٠ ولادة) ناتج عن شذوذ محدد في صبغيات المريض، ويتمخض عن مظهر مميز في الوجه والجلد واليدين، وتخلف عقلي وتأخر في النمو. ويزداد احتمال الإصابة بالمنغولية لدى الأطفال الذين يولودن لأمهات تتجاوز أعمارهن الأربعين سنة «المترجم».

بالفعل. وهكذا فان الطبيب الكندي «السير فريدريك غرنات بانتنغ»*(١٨٩١-١٩٤١) وزميله البريطاني «جون جيمس ريتشارد ماكلويد»(١٨٧٦-١٩٣٥)، حصلا على الجائزة عام ١٩٢٣ عن عزل الأنسولين. إلا أن «ماكلويد» لم يشارك أبداً في الأبحاث، التي تمثلت الشخصية الرئيسية فيها في الطبيب الكندي «تشارلز هربرت بست»(١٨٩٩-١٩٧٨)، الذي لم تتم مكافأته. فيما بعد، اعترفت اللجنة بخطأها، لكنها أضافت أنه لم تكن بين يديها أية وسيلة لإصلاح الخطأ. أما بالنسبة لعالم الأمراض الدانماركي «جوهانس أندرياس غريب فيبجيه»(١٨٦٧-١٩٢٨)، الحاصل على جائزة نوبل (في الفيزيولوجيا أو الطب) لعام ١٩٢٦، فقد تبين أن أعماله حول انتشار الأورام الخبيثة كانت خاطئة. وتلقى «ألبرت اينشتاين» جائزة نوبل للفيزياء عام ١٩٢١، ليس عن تأليفه النظرية النسبية(١٩٠٥)، ولا بسبب تحليله للحركة البراونية** Mouvement Briwnien(١٩١٦)، بل بسبب وصفه.. الظاهرة الكهرضوئية*** Effet Photoelectrique. أما الرياضي الفرنسي «هنري بوانكاريه»(١٨٥٤-١٩١٢)، سلف أينشتاين، فانه لم يشهد قط أمجاد جائزة نوبل. صحيح أنه لا توجد جائزة للرياضيات، لكن «بوانكاريه» كان يمكن الى حد كبير أن يحصل على الجائزة في الفيزياء.

---

*) عالم فيزيولوجي، كان أول من عزل هرمون الأنسولين بالاشتراك مع الطبيب الكندي «تشارلز هربرت بست» من بنكرياس الكلاب(١٩٢٢). ومكافأة له على ذلك تقاسم جائزة نوبل في ال فيزيولوجيا أو الطب عام ١٩٢٣ مع الفيزيولوجي البريطاني ج. ج. ر. ماكلويد الذي وفر له التسهيلات الاختبارية «المترجم».

**) الحركة البراونية، التراوح المتكرر العشوائي الذي تظهره حركة جسيمات الطور المبعثر لمائع غرواني، وكان عالم النبات الاسكتلندي روبرت براون(١٧٧٣-١٨٥٨) أول من وصف هذه الحركة «المترجم».

***) الظاهرة الكهرضوئية أو التأثير المصدر للضوء: صدور الإلكترونات عن سطح عند سقوط اشعاع كهرمغنطيسي عليه مثل الضوء«المترجم».

في وقت لاحق، وسعت اللجان ميدان الحصول على الجائزة ليتجاوز الاختصاصات المحددة أصلا. في العام ١٩٧٣، منحت جائزة الفيزيولوجيا أو الطب لعلماء الحيوان «كارل فون فريش»(١٨٨٦-١٩٨٢)، عالم حيوان نمساوي اشتهر لدراساته حول سلوك النحل وإدراكه وتواصله، مكتشفاً «رقصة النحل» «المترجم») و«كونراد لورنز»(ولد عام ١٩٠٣. عالم حيوان (وكاتب) نمساوي، يعتبر أبو علم السلوك Ethologie. اشتهر بدراساته حول سلوك الطيور وعدوانية الانسان والحيوان«المترجم») و«نيكولاس تينبرجن»(ولد عام ١٩٠٧ عالم سلوك هولندي «المترجم»)، عن بحوثهم حول السلوكات الحيوانية. وفي العام ١٩٧٤، حصل عالما الفلك البريطانيان «انطوني هويش»(عالم فلك راديوي، ولد عام ١٩٢٤، أستاذ علم الفلك الراديوي في جامعة كمبردج منذ عام ١٩٧١. كان مع فريقه أول من اكتشف أول منبع راديوي نابض Pulsar عام ١٩٦٧ «المترجم»)، و«مارتن رايل»(١٩١٨-١٩٨٤، عالم فلك راديوي. كان أول بروفسور في علم الفلك الراديوي في جامعة كمبردج(١٩٥٩). منح لقب فارس عام ١٩٦٦ «المترجم»)، على جائزة نوبل في الفيزياء.

إن الهيبة التي تضفيها جائزة نوبل على حائزيها، أكثر من المال، توفر لهم العديد من اشكال المساعدة في ميادين اختصاصاتهم العلمية. وبهذه المناسبة، تم تسخير هذه الهالة لتبرير مختلف أنواع المشروعات، الأيديولوجية، والسياسية، والعسكرية، والتجارية.

نطاف العباقرة:

وهكذا وفي بداية السبعينات طالب ٤٤ أمريكي من الحائزين على جائزة نوبل رئيس الولايات المتحدة بوضع حد لحرب فيتنام. وفي العام ١٩٧٣، وقع ٥ سوفييت من حاملي جائزة نوبل على رسالة، عبر صحيفة «برافدا» ندّدوا فيها بـ «أندريه ساخاروف»* كـ«أداة دعاية مناهضة للاتحاد

---

*) فيزيائي سوفييتي. ولد في موسكو عام ١٩٢١. لعب دوراً كبيراً في صنع القنبلة الذرية السوفييتية، وجعل من نفسه مدافعاً عن حقوق الانسان في الاتحاد السوفييتي(السابق). حاز على جائزة نوبل في العام ١٩٧٥ «المترجم».

السوفييتي»، وفي فرنسا، أصغى الجنرال ديغول لتنديد «فرانسوا جاكوب» و«أندريه لوف» و«جاك مونو»(حاملي جائزة نوبل للفيزياء أو الطب عام ١٩٦٥) ازاء سياسة التربية الوطنية.

ولجأ بنك للنطاف في كاليفورنيا الى توظيف هيبة جائزة نوبل بطريقة أخرى مختلفة: فكّر بالحصول على نطاف العلماء حاملي جائزة نوبل لنقل شرارة عبقريتهم إلى أحشاء متلقيات «متميزات». وقبل بعضهم ذلك، ولاسيما «وليم شوكلي»(١٩١٠-١٩٨٩)، الذي شارك باختراع الترانزيستور، وحامل جائزة نوبل للفيزياء(١٩٥٦، بالاشتراك مع «جون ادرين» و«ولتر برتان» «المترجم»)، وقد استخدم نفوذه في وقت لاحق لدعم قضية عدم المساواة بين الأعراق، المدحوضة علمياً.

المصـــــدر:

"Science et vie" Decembre 1996

Par: Alexandre Dorozynski

❊ ❊ ❊

المتنبي
شهيد الثغر الأخير

فخر زيدان

قال الربعي: قال لي بعض أصحاب ابن العميد (وزير ركن الدولة): دخلت عليه يوماً، قبل دخول المتنبي فوجدته واجماً، وكانت قد ماتت أخته عن قريب، فظننته واجماً لأجلها،

(*) فخر زيدان: أديب من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي.

فقلت: لا يحزن الله الأمير. فما الخبر؟ قال: إنه ليغيظني أمر هذا المتنبي، واجتهادي في أن أُخمد ذكره، وقد ورد عليَّ نيفٌ وستون كتاباً. في التعزية، ما منها إلا وقد صُدِر بقوله:

طوى الجزيرة حتى جاءني خبرٌ   فزعت فيه بآمالي إلى الكذب
حتى إذا لم يدع لي صدقه أملاً   شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي

فكيف السبيل إلى إخماد ذكره؟ فقلت: القدر لا يُغالب، والرجل ذو حظٍّ من إشاعة الذكر، واشتهار الاسم، والأولى ألا تشغل فكرك بهذا الأمر[1].

وبعد ذلك في القرن الخامس الهجري، قال ابن رشيق القيرواني، وهو يتكلم عن كبار الشعراء:

ثم جاء المتنبي «فملأ الدنيا وشغل الناس»[2]

وفي أواخر التسعينات (١٩٩٦)، يضع ناجي علوش كتاباً عن المتنبي، يقول فيه: «ماذا يعني المزيد من الدراسة والنقد؟ يعني أن نص أبي الطيب، مازال بحاجة، إلى إضاءة واكتشاف»[3]

وقد أجمع النقاد والدارسون؛ أن شاعراً في العربية، لم يحظَ بما حظي به المتنبي، من شهرة ودراسة ومراجعة وتعظيم وحسد وعداوة، ومن يتتبع تاريخ الأدب العربي، يكاد يرى، أنه لم يخلُ عصرٌ بعد المتنبي، من معركة نقدية فيه، معه أو عليه أو الإثنتان معاً، وكأن ذلك صدى لنبوءته الشعرية:

وما الدهر إلا من رواة قصائدي   إذا قلتُ شعراً أصبح الدهر منشداً[3]

لقد قيل الكثير في شعر الرجل، ممن يرى فيه سراً، وممن لايرى ذلك، هذا، وإن بقي كثير من الشعر الجاهلي ومعلقاته، والشعر العربي الإسلامي، حياً إلى الآن، فهو ليس له الحياة التي ينعم بها شعر المتنبي،

الذي يتصدر الشعر العربي منذ حوالي أحدَ عشر قرناً، بالإعتداد والعنفوان نفسيهما الذي قاله فيهما المتنبي، وعندما يتطلب موقف ما، في الحياة، وبعضُ الدهر، مطالباً بالقول، يقفز شعر المتنبي إلى المقدمة، كسيّدٍ للقول لا يُجارى.

ألأنه كما قال عبد الرحيم بن علي البيساني «القاضي الفاضل»: «إن أبا الطيب ينطق عن خواطر الناس»(٥)؟

أم لأن شعره، دخل من زاوية النامي الذي قال: «كان قد بقي في الشعر زاوية دخلها المتنبي»(٦)؟

أم يا ترى دخل من الباب الأكبر للشعر والأوسع والأشمل، والذي لا يراه إلا صاحب البصيرة والبصر الأكبر والأوسع والأعمق (باب القوة)؟

في جملة ما قرأت حول المتنبي، أن ابراهيم عبد القادر المازني، تطرق إلى مسألة «القوة» في شعر المتنبي، لكن لم أستطع العثور على كتابه، ومحمود شاكر يذكر شيئاً من هذا عند المتنبي، كما أن مارون عبود يرى وهو يتحدث عن الصورة أن: «المتنبي يكبسها أيَّ كبسٍ فتتلازّ ذراتها، فتقع في الذهن كالقنبلة، إنه تلازّ الذرات مصدر الثقل. والمتنبي فاق العرب أجمعين بخاصية الإيجاز»(٧).

فهل يا ترى نستطيع أن نُدخل «القوة» كمصطلح أدبي نقدي جديد، نراه وصفاً أميناً، للغالب من شعر المتنبي؟ وماذا تعني هذه المفردة «القوة» في عالم الشعر؟ فإن أخذ الشاعر بناصية المحسنات البديعية يصف ويصور ويجيد، أيكون شعره قوياً؟ أم إنه يكون قوياً، إن راق شعره للسامع، فأطر به وأخذ بمجامع نفسه؟ أم يكون كذلك إن وصل إلى المعنى فاستوفاه وأوصله؟ أو على الأقل إن أخذ بشيء من هذا، أحْسَنَ ما يكون الأخذ، لكي يبقى شاهداً على إحدى الذرى، التي تصَعَّدُ إليها آمال الشعراء وخواطرهم؟

فهل يصحّ أن المتنبي، أخذ في شعره الحي بين الناس، إلى يوم الناس هذا، بكل عناصر القوة أو ببعضها، حتى حصل على ما حصل؟

برأينا أن شعر الرجل فيه من القوة -وإن لم تجتمع حسب تعريفها الدقيق- ونحن لم نعرّفها لأنها ليست مجالنا الآن -ما كفى ليبقيه إلى يومنا، في هيئته وسطوته التي نراه بهما. فهو ينقضّ على مفردات اللغة، ينتزع منها ما يشاء عنوة، ويحلّق بها، فترفرف الكلمة عنده بجناحيها مزهوّة بطيرانها بين أسراب من الكلام الطائر، ونرى أيضاً لو أنّ أسلوب المتنبي الشعري، أو دخلته في الشعر، حسب تعبير ابن جني، لو تابعها شعراءٌ بعده بنفس الزخم والصعود، لكانت هذه المفردة الغريبة «القوة» اليوم، دخلت إلى قاموس الإصطلاح الأدبي، بخصائص اكتسبتها عبر مسيرتها المُميّزة، لكنها قمّةٌ شعرية وقف عليها شاعرٌ ذات يوم باقتدار، وما انفكّت تغنّي حتى اليوم لشاعرٍ عاشقٍ آخر علّه يستريح في دفءٍ استثنائي من شموخ الكلام.

كان حازم القرطاجي: «ينوه عظيم التنويه بأبي الطيب المتنبي الذي يبزّ الشعراء في نظمه بفضل معرفته الواسعة بالبلاغة وطول تجربته الشعرية»(٨)، فنستطيع أن نعتبر ثقافة المتنبي المعاصرة -آنذاك- إحدى عناصر «قوته» وبذلك يعترف الجميع أن المتنبي كان مثقفاً عصرياً وقتها، مما ساعده على سبك أفكاره وصياغة مفرداته، بروح ينطق عن العصر، وباعتباره كان عصر انهيار لمشروع الدولة العربية، وهذا ما كان يدمي قلب المتنبي، فقد كان ينطق عن المستقبل. الذي استشفه المتنبي بظلاميته وتمزُّقه، ويدخل الصوت كأحد أهم مكونات شخصية الشاعر وأدبه -إذ كان يسيل على لسانه، شعراً وكلمةً، يرددها الدهر من بعده- بناء بيته الشعري كأحد الأعمدة التي تمدُّ هذا البيت بقوة على مرّ الزمان.

أما نسب المتنبي، والذي قد يكون أحد أسباب قوته -وإن كان ليس موضوع دراستنا- لكن لابد من المرور عليه، فهو إضافة إلى أنه كان مجال أخذ وردٍّ كبيرَيْن. بين من تناول موضوع المتنبي، فقد لعب دوراً أساسياً، في رسم ملامح شخصية المتنبي، وأهدافه التي ناضل من أجلها، ودفع حياته ثمناً لذلك.

من «عيدان السقاء» إلى الإمام الثالث عشر، هذا ما قيل في نسب المتنبي، فمن قائل: انه ابن سقّاء الكوفة، إلى من قال: بل هو ابن الإمام الثاني عشر[٩]، والباحث يجد فعلاً أنه قبل عام / ٢٥٣/ هـ لم يتردد أنه ابن سقاء[١٠]، حصل هذا بعد أن ترفع عن مدح الوزير المهلبي، فأغرى به زبانيته، وبدؤوا ينسجون حوله الأقاويل والبدع، نزولاً عند قرار سلطوي، بتصفية المتنبي معنوياً، لكن هيهات، فقد كان المتنبي حقاً كما قال ابن رشيق: «مالئ الدنيا وشاغل الناس» وهذه العبارة، وإن ترددتْ كثيراً، لكنها تبقى وصفاً صحيحاً صادقاً، لما فعله المتنبي في عصره، وإلى الآن.

لما نُسبت فكنت ابناً لغير أبٍ ثم اختُبرتَ فلم ترجع إلى أدب[١١]

تُرى، ألم يقرأ طه حسين، هجاء المتنبي هذا، للقاضي الذهبي، فهل من وُلد شاذاً، كما ادّعى طه حسين، يجرؤ أن يهجوَ الناس بمثل هذا القول؟!

إن الذي افتتح القول بسموّ محتد المتنبي، هو محمود شاكر، من خلال تذوقه شعر أبي الطيب[١٢] وليس حدساً كما قال ناجي علوش[١٣]، فالتذوق كان عند محمود شاكر منهاجاً: «أمدتّني هذه التجربة الجديدة بخبرات جمة متباينة مُتشعبة أتاحت لي أن أجعل منهجي في تذوق الكلام منهجاً جامعاً شاملاً متشعّب الأنحاء والأطراف»[١٤].

وللحقيقة نقول: أن كتاب محمود شاكر، كان فتحاً في دراسة المتنبي، لم أعثرْ على دراسة أقدم منها، تعالج المتنبي، بهذا الفهم والإستنطاق، الذي تجلّى في ثنيّات الكتاب، وأضاء صفحاته السبعمائة ما عدا الفهارس، وكذلك رآه عبد الغني الملاح: وكان محمود شاكر قد اهتدى بثاقب بصيرته وجهد بحثه ودقّته إلى أن المتنبي، كان ابن أحد العلويين ولا جرم أن يكون من كبارهم، ففتح بذلك لنا الباب على مصراعيه للتعرف على ذلك العلوي الذي أنجب المتنبي»[١٦]

كم تطلبون لنا عيباً فيعجزكم ويكره الله مـــا تأتون والكرم
ما أبعد العيب والنقصان من شرفي أنا الثريا وذان الشيب والهرم[١٧]

قال هذا وكان مجلس سيف الدولة عامراً، بالعلماء والأدباء والشعراء والنابهين والحاسدين للمتنبي، فما باله لا يخشى أن يسفهه أحد، ويطعن في نسبه وشرفه؟ ولو تتبعنا الروايات والتراجم، لرأينا ذلك متعذراً، لأنه لابد لنا من الوقوف، حيث وقف محمود شاكر عند العبارة التي وردت في ترجمة المتنبي، في خزانة الأدب، وقول الأصفهاني[١٨]: «إن مولد المتنبي بالكوفة في محلّة تُعرف بكندة... واختلف إلى كتّاب فيه أولاد أشراف الكوفة فكان يتعلم دروس العلوية لغة وشعراً وإعراباً»[١٩]. ولقد صحّح محمود شاكر هذه العبارة، مُعتبراً الصواب: «وكان يتعلم دروس العلوية وحذق العربية شعراً ولغةً وإعراباً»[٢٠]، وهذا كما نرى، أقومُ للكلام وأبْيَنُ.

- إن الحديث عن نسب المتنبي مفصلاً، يحتاج إلى كتاب، وغيرُنا فعل ذلك «الملاّح» لكن لابد من قول كلمة في هذا المجال، فقد ذكر ابراهيم العريض، اكتشاف عمر فروخ، شرح كلمة عيدان السقاء، في قاموس المحيط للفيروز آبادي، وأنها كانت لقباً، لوالد أحمد أبي الطيب المتنبي، وليس اسماً له، واعتبرها الملاّح: «أنها دخلت إلى القواميس القديمة بتواتر مهموس لتكون شاهداً «يتيماً» على أن المتنبي إمام، سليل إمام، وابن أئمة»[٢١].

وفعلاً وجدناها في تاج العروس في باب «عود» وهي حقاً لافتة للانتباه، فكثيرٌ ما يرد في القواميس ترجمة أعلام. ولم يحدث أن وُصف أحدٌ بأنه إمام -حسب علمي- دون أن يكون إماماً في الواقع، سوى المتنبي. و«عيدان السقاء بالكسر لقب والد الإمام أبي الطيب المتنبي (أحمد ابن الحسين) بن عبد الصمد الكوفي الشاعر المشهور، وهكذا ضبطه الصاغاني»[٢٢].

وعلى ما يبدو من هنا ومن عند محمود شاكر، انطلق الملاّح ليقول: إنّ المتنبي لولم يُهضم حقه لكان الإمام الثالث عشر. معتمداً على الظروف السياسية التي مرّ بها آل البيت، وأجبرت الإمام الثاني عشر «محمد الهادي» على التخفّي.

نقول: لو كان المتنبي ابن الإمام الثاني عشر، لَحظيَ باحترام وتقدير الإثني عشرية جميعاً، دون أن نُقّاد، إلى القول بأنه الإمام الثالث عشر، ولو كان الأمر كذلك لحَصَلَ، أن المتنبي أول من يعرف ذلك، ويقدّره حق قدره، ولاينزع بين الفينة والأخرى، كما صوّر، هو والباحثون، ثائراً لإعلان هذا النسب، وفي ذلك من الرعونة والتهوّر ما فيه، والمتابع يصل إلى أن المتنبي، رغم اندفاعه، رجلٌ ذكيٌّ، يحسب موازين القوى، وعلى دراية تامة بعصره.

وكذلك يستشهد بقول لصديقه «عبد الله الجبوري» أن بدوي الجبل الشاعر، كان يحفظ ديوان المتنبي وهو ابن عشر سنوات، بتأثير من والده. مما دعاه أن يستنتج القيمة الكبرى للمتنبي عندهم، مُستنتجاً أن هذه الطائفة، لم تنقطع عند الإمام الثاني عشر[٢٣].

وعودة بسيطة إلى المصادر المختصة، تنفي هذه الكلام، وتغنينا عن الإنتظار أحد عشر قرناً آخر حتى نعلم، من هو الإمام الرابع عشر، وحفظ الشاعر بدوي الجبل، لديوان المتنبي، نابع من كون الشاعر، ابن بيت من بيوتات العلم والأدب، فقد يكون والد الشاعر يحب المتنبي، ويريدُ أن يقوّم لسانه، بهذا النموذج من الشعر، بعد أن لاحظ نبوغ ابنه.

- أما ناجي علوش الذي يرى أن اختيار أبي الطيب لقباً، دليل على نسب الرجل، لأن كلمة الطيب صفة للإمام حسب بعض المصادر...[٢٤]

ثم يتابع مدللاً على استنتاجه، بإيراد قصائدَ، قالها الشاعر في مدح اثنين من أبناء أحد زعماء طائفة أخرى، معتبراً المتنبي تلميذاً لهذا الزعيم[٢٥].

نلاحظ أن المتنبي، على ما يرى الباحث، إماماً حسب مصطلحات بعض المصادر، وبنفس الوقت يعتبره تتلمذ على يد زعيم آخر، تميّزت فئته تاريخياً عن الفئة الأولى. مما جعل المصطلح التاريخي، لايقف في مكانه الصحيح.

وأعيان الشيعة يذكر أن الحسين بن حمدان الخصيبي، توفي ربيع الأول سنة / ٣٥٨/ هـ(٢٦) فكيف يصح منطقياً، أن يتتلمذ المتنبي على يد تلميذ، لتلميذ تلميذ والده، وكيف سنحسب الزمان عندها؟! وربما يكون رأي محمود شاكر، هو الأكثر معقولية، وإن كان لايرضي من يريد الوصول، إلى الحقيقة التاريخية الصرفة، «تزوج رجل من العلويين ولا جرم أن يكون من كبارهم بنت جدة المتنبي فحملت منه ووضعت أحمد بن الحسين. . . (٢٧)» واعترفت الروايات كلها بأنّ جدته هذه، كانت حمدانية من صلحاء الكوفة، وربما كان الأمر كما رأى البعض: أن المتنبي ابن «نقيب العلويين»(٢٨).

وهذا إن صحّ، قد يدعو المتنبي بعد وفاة الإمام، أن يرى نفسه من أفاضل من تبقى من آل النبي. نقول ربما. . وما كنا لنقف عند نسب المتنبي ما وقفنا، لولا قناعتنا أن ذلك سيساعد، على فهم مواقف المتنبي وشعره. وبالتالي قضية «عروبة» المتنبي التي نحن بصددها، والتي كانت وقتها، في غاية الأهمية، تلك القضية التي حملها المتنبي بين جناحيه، وناضل طوال حياته، ومات من أجلها.

كان محمود شاكر قد أشار لهذا، وذكر كيف جيء به إلى أبي بكر محمد بن الحسين بن دريد فأنشده:

متُّ إن لم تأخذوا بدمي يا لقحطاني ويعربُية

قال: والحديث لابن جني، فمسح ابن دريد على رأسه وقال: لابل نأخذ بدمك(٢٩)، وذكر أنه غادر بغداد إلى الشام، لا حاملاً نسبه فحسب، بل فتىً عربياً ثائراً، منُكراً للذي رآه في بغداد، من استيلاء الأعاجم، على

سلطان الخليفة العربي[٣٠]. ويذكر محمود شاكر في هامش الصفحة: أن هذا الخبر منقول من مجموع أوراق ابن جني، محفوظ بالأسكوريال تحت رقم/ ٧٧٨/ باسم كتاب مجموع في علم البلاغة، وهذا البيت ليس في ديوانه، ولا في زوائد الراجكوني، وهو من شعر صباه، الذي أسقطه المتنبي أو نسيه.

والمتتبع لأخبار المتنبي، يُسقط من فوره قصة «ضبّة» المختلقة، ويستمع معنا إلى قوله، حين سمع وسمع الناس «بحكم التركي» وقد وضع التاج على رأسه، متكبّراً متجبّراً: «أنا أُذيل دولة العرب وأردّ دولة العجم»:

سيصحبُ النصل منّي مثل مضربه ... وينجلي خبري عن صحة الصمم
بكل منصلت، مــازال منتظري ... حتى أدلتُ له من (دولة الخدم)[٣١]

إذ لابد من الوقوف عند العبارات الهامة «وينجلي خبري»، و«حتى أدلت له من دولة الخدم»، أيّ خبر سينجلي؟ إلا أن يكون خبر من وعن ما يجري، وتوعّد مصمماً على قضيّة، نذر نفسه لها، وحاول الإعداد طوال حياته، لتحقيق ذلك.

فكيف أعدّ المتنبي نفسه من الداخل، لحمل هذه القضيّة؟ ولماذا نريد أن نحدد المتنبي النموذج؟ لأن ذلك سيفيد برأينا، في تفسير جملة أمور منها: صدق المتنبي في نسبه، وصدقه في حمل قضيته، وبالتالي من هم العرب وغير العرب، الذين سعوا في قتله؟.

أيّ رجل كان المتنبي، ليحمل قضيّته أكثر من أربعين عاماً، في قلبه وعلى ظهره، وينتبه محمود شاكر إلى أنّ المتنبي يرمي ببصره إلى «الرجل» الذي تجتمع في رجولته، صفات الخير كلها[٣٢]، وبعد أن يزداد عجبنا من هذا الرجل الذي لم يفلّ عزمه شيء، على كثرة ما صادف وذاق، من دهر وقف له بالمرصاد، لايلبث عجبنا أن يزول، ويتحول إلى إكبار وتعظيم، بعد أن يدفئ قلبُ المتنبي، التوقَ إلى الخير في نفوسنا، وتشمخ روحه مشرئبةً، إلى مثلها الأعلى (الإمام علي بن أبي طالب) كيف ذلك؛

وكل شجاعة في المرء تغني وما مثل الشجاعة في الحكيم

ولما سُئل عن ذلك الإنسان الكامل، الذي يمكن أن يجمع بين الشجاعة والحكمة، أجاب: «هذا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان شجاعاً حكيماً» ثم لنسمعه يتغنّى بسيف الدولة:

وإن الذي سمّى علياً لمنصفٌ وإنّ الذي سمّاه سيفاً لظالمه(٣٤)

فهو يجعله أهلاً لحمل هذا الإسم، الذي ارتبط في تاريخ العروبة والإسلام بالفعال العظيمة ولنتابع استماعنا إلى وجدانياته:

سبحان خالق نفسي كيف لذتها فيما النفوس تراه غاية الألم

الدهر يعجب من حملي نوائبه وصبر نفسي على أحداثه الحُطُمُ(٣٥)

ثم لنستخلص بالمقارنة، مع قول الإمام علي، روحَ التصميم من كليهما، والصبرَ الكبير، قال الإمام علي:

فإن تسألنّي كيف أنت فإنني صبور على ريب الزمان صبور

حريص على أن لايُرى بي كآبةٌ فيشمت عادٍ أو يساء حبيب(٣٦)

ولننظر كيف يخاطب سيف الدولة، عندما هزم ملك الروم:

ولستَ مليكاً هازماً لنظيره ولكنك التوحيد للشرك هازم(٣٧)

ألسنا نرى في هذا الكلام توريةً، تكاد تنطق بالحديث النبوي الشريف، عندما برز الإمام علي لعمرو بن ود العامري، في معركة الخندق الشهيرة: «اليوم نزل الإيمان كلّه للشرك كله».

إنّ في ديوان الرجل المزيد من الشواهد، على ماذهبنا إليه، والتي تحكي أنّ للرجل عزيمة، شربتْ من مَعين، صاحب أمتنِ العقائد في الإسلام، حتى غدتْ لا توهنها الصعاب، ولاتنال منها الإغراءات.

وكل من اتّهم المتنبي بالتكسّب فقد ظلمه وهو الذي ترك كل الإمتيازات، والضياع التي أقطعه إياها سيف الدولة، عندما شعر باختلاف وقع الخُطى، بينه وبين سيف الدولة، لتحقيق مشروعهما العربي. حيث قال لأبي العشائر الحمداني، أول عهده به:

فسزتُ إليك في طلب المعالي   وسار سواي في طلب المعاش[٣٩]

وماذا يقول لكافور، الذي اتهمه كثيرون بأنه ما سعى إليه، إلا راغب مال وكسب:

وما رغبتي في عسجد استفيده   ولكنها في مفخرٍ أستجدّه[٤١]

ثم يقول في مكان آخر لكافور:

وما أنا بالباغي على الحب رشوةً   ضعيف هوى يُجزى عليه ثوابُ
إذا نلتُ منك الود فالمال هيّنٌ   كل الذي فوق التراب تراب[٤٢]

إن الترفّع عن المال واضح، والغاية الأسمى جليّةٌ في هذه الأبيات، فهو صاحب قضية، ولا خير في إنكار ذلك عليه، وهو يرى علياً بن أبي طالب، النموذج الحيّ للرجال المؤمنين بقضيتهم ثم يرى الدولة العربية تنهار، وتستولي الأعاجم على مقاليد الحكم، ينّصبون الخليفة ويخلعونه، متى شاؤوا، والناس غفل عن هذا فيخاطبهم:

أغاية الدين أن تحفوا شواربكم   يا أمةً ضحكت من جهلها الأمم[٤٣]

فعندما تزول السيادة، وتُستعبد الأمة، ماذا ينفع التمسك بالجزئيات؟ تنبهوا فأنتم تحت حكم من لايريد لكم الخير، يقولها صرخةً مدويةً، يتردد صداها بين الأمراء الأعاجم:

وإنمــا النـاس بـالملوك ومــا   تُفلح عـربٌ ملوكُـهـا عـجم[٤٤]

إن كل متتبع سيرة المتنبي، مستفيد من وقائعها وخطها البياني، متذوقاً شعره تذوقاً، يوجب الإنتفاع، متلمساً محيط الشاعر، مقدّراً لكل مكابداته في حياته، سوف يصل -على الأقل- إلى محطات، تشير إلى أن المتنبي، كان يقطع طريقاً، ليس طريق الأفراد المتنفعين، ولا طريقاً مذهبياً، وإلا لضـاقتْ عليـه الأرض، بل كـان يقطع طريق الناس الذين «ينطق عن خواطرهم» وكان يتمثل ذلك بصدقٍ مذ كان فتى، حيث كانت كل إشارة، وكل إثارة لأيّ موضوع تُحفزّه على توظيفها في الإتجاه الصحيح، ألم يكن جوابه في المكتب، عندما أطرى أحدهم على وفرته؟ فأجاب قائلاً:

لا تحــسن الوفــرة حــتى ترى ... منشورة الضـفـرين يوم القـتـال
على فـتـى مـعـتـقل صـعـدة ... يعلّهـا من كل وافي السـبـال[٤٦]

ولقداجتمعت في الكوفة العرب النزارية العدنانية واليمانية وعوامل أخرى[٤٧] مما أسهم في صقل عربية المتنبي، كما كانت الكوفة دار علم، نبغ على أرضها العديد من العلماء، وتكاثر فيها الشعراء، وحلقات الشعر، حيث خاطبهم الإمام علي وهو يستنفرهم للقتال: «إذا تركتكم عدتم إلى مجالسكم حلقاً تضربون الأمثال وتناشدون الأشعار وقد نسيتم الحرب واستعدادها، وأصبحت قلوبكم فارغةً من ذكرها وشغلتموها بالأباطيل والأضاليل» ولكم جاهد أبو الطيب مرةً ثانية، ضد أصحاب الأباطيل والأضاليل هؤلاء[٤٨].

لكن المتنبي كما ذكرنا سابقاً، كان له في علي أسوةٌ حسنة فلم ينس الحرب والإستعداد لها

أقــراراً ألذّ فــوق شــرار ... ومــرامــاً أبغي وظلمي يُرام
دون أن يُشــرق الحــجـاز ونجـدٌ ... والعــراقـان بالقنا والشـآم[٤٩]

إننا نقول للأخ عبد الغني الملاح الذي رأى في شرح أحمد أمين عبارة (وما أبتغي جلّ أن يسمى)[٥٠] بما يشبه المأساة، نقول: هنا ليس ما يشبه المأساة، بل المأساة الحقيقية، في تعليق العكبري على البيتين المذكورين أعلاه حيث يقول: «ولعل هذه البلاد قد كانت لآبائه، فاغتصبتْ منهم، فهو يحاول أن يستردها . . . وأضاف وهذا من حماقته المعروفة ولابد له في كل قصيدة من مثل هذا[٥١]».

حقاً لابد له في كل قصيدة من مثل هذا، كيف لا وهو ينطق بلسان العروبة الصادق، وأنّى للعكبري ولأمثاله، أن يفطن لمثل هذا، أو أنه يتغافل متعمّداً، لطمس قضيّة المتنبي، ولو لم يكن أقدر من بلاشير، لقلنا أنه، آخذٌ عنه، في محاولة الأخير، إظهار المتنبي شخصاً موتوراً متكسباً.

والحق أنّ كل ملمح من ملامح شخصية المتنبي، يحتاج إلى كتاب

لإيفائه حقه شرحاً وتبياناً، لكننا نكتفي هنا، ببعض الإشارات، التي نراها، تدلّ جهاراً، على الطريق الذي سلكه الرجل.

يصف طه حسين المتنبي، في قصيدته الأولى، في بدر بن عمار، كأنه مسافرٌ قد أحرقه الظمأ. . . ثم رأى الماء[٥٣]، نعم هو ذاك، لكن طه حسين، لا يريد أن يبرر هذا الإندفاع عنده، بل هو كما قال عنه مارون عبود: «قال أبو علقمة: كان اسم الذئب الذي أكل يوسف رجحون، فقيل له: إن يوسف لم يأكله الذئب، وإنما كذبوا على الذئب، ولذلك قال الله عز وجل: «وجاؤوا على قميصه بدم كذب» قال هذا اسم الذئب الذي لم يأكل يوسف» . . «فطه يريد أن يكون له قول ولو مثل قول أبي علقمة الجاحظ»[٥٤].

والثعالبي يرى: أن خروج المتنبي كان لأمر سياسي محض: يدور على حب الولاية والرياسة. . . وهذا ما قاله المعري: «وكان قد طمع في شيء قد طمع فيه من هو دونه. . .» وما قاله الثعالبي والمعري لاريب فيه، شرط أن لايُرى عملاً فردياً، بل هو جزء من قضية عامة، كانت هي غاية المتنبي، قضية العروبة والسيادة العربية[٥٥]، لذلك اندفع وقال قصيدته الأولى في بدر، دون مقدمة غزلية:

أحلماً نرى أم زماناً جديدا ... أم الخلق في شخص حيٍّ أعيدا
تجلّى فأضأنا به ... كأنا نجوم لعيْن سعودا[٥٦]

وعند بدر أخذ المتنبي يرتّل أول الأناشيد العربية، ويتغنّى ببدر ونسبه العربي الأصيل ويمدُّ رؤوس أمانيه، ليرى أمثال بدر هم الأمراء والملوك:

مثلك يا بدر لايكون ولا ... تصلح إلا لمثلك الدول[٥٧]

وكل من يريد أن يتبصّر بمشروع المتنبي الحقيقي، لابد أن يقرأ جيداً، الفترة التي قضاها المتنبي عند سيف الدولة، ذلك الأسد المربض على «ثغره» كشوكة في حلق الروم، تدفع عن الثغر الحمداني وعن العرب، عاديات الروم، ولابد من العودة إلى التاريخ، لنرى من هو سيف الدولة،

وما هو الدور الذي لعبه آنذاك، ومَنْ القوى التي، سعتْ عليه، في الداخل والخارج.

ثم يرى لماذا بقي المتنبي، في كنفه قرابة عشر سنوات، رغم معاناته من الحاسدين والمبغضين و«الملاحقين» له، يقول «شلمبرغر» في كتابه عن القائد البيزنطي نيقفور فاكاس: «وإن المتصفح لمقتطفات التاريخ البيزنطي، في منتصف القرن العاشر، ولأكثر من عشرين سنة أي من سنة ٩٤٥ إلى سنة ٩٦٧، يجد اسماً وحيداً، يطفو على كلّ صفحة، من صفحات ذلك التاريخ كإنسان قوي شجاع، لايكل ولايتعب، وكان عدواً لدوداً، للإمبراطورية الرومانية، ذلك هو أمير حلب سيف الدولة»(٥٨).

والمؤرخون البيزنطيون الذين كتبوا تاريخ حروب القسطنطينية مع حلب.. «كانوا يرون سيف الدولة نفسه الدهر العربي الجاثم، في جوارهم، وكان اسمه عندهم في البيزنطية -Apochaudas- ووصفوا جنوده، بأنهم: مغاوير محبّين للحرب»(٥٩).

وبعد تطوافه في العراق والشام، وما تعرض له من سجنٍ وملاحقة، يحط شاعرنا رحاله، عند سيف الدولة، ورغم أن شعره ينداح كالطوفان، ويقول في سيف الدولة أبهى القصائد وأصدقها وتفعل قصائده الأفاعيل في المعارك الخالدة لهذا الأمير الذي أحبّه المتنبي وأحبّ «ثغر» الحمدانيين ومن فيه، نقول رغم هذا العشق الجارف الذي يفيض، من شعره في «ثغر» الحمدانيين. فهو ليس بالغبي الذي يندفع إلى النار كالفراش، بل يعرف هو أين، وأيّ أرضٍ وطأت قدماه وتأتى له ذلك عن طريق العقل قبل العاطفة:

أحبك يا شمس الزمان وبدره ... وإن لامني فيك السهى والفراقد
فإن قليل الحبّ بالعقل صالح ... وإن كثير الحب بالجهل فاسد(٦٠)

كما ترى فهو ليس مندفعاً وراء عاطفة عمياء، وهو بصير بما يفعل «الحب بالعقل»، قبل أن يقدم على هذا الحبّ العربي المنتظر، الذي يدوم رغم فراقه لسيف الدولة:

كلّما رحبت بنا الروض قلنا   حلبٌ قصدنا وأنت السبيل[٦١]

فإنّ دلّ هذا على شيء، فإنما يدلّ على أن أماني المتنبي باقيةٌ كما هي، شابةٌ حالمةٌ بزمن عربي نضير، ويدلّ أيضاً، على أن عقله الذي يعمل، أي هو صاحب قضية، وليس بصاحب هوى، يخمدُ بعد أن يقضي وطره، فهو بعد دراية تامة، ومعرفة دقيقة- وهو الذي خرج من الكوفة، لايقبل إلا «لخالقه حلْما»- فهو يسلّم القياد لسيف الدولة ويُلقي في دوحته منتهى أمانيه. فلقد رآه آخر معقل للعروبة، فلحق به:

عزاءك سيف الدولة المقتدى به   فإنك نصلٌ والشدائد للنصل[٦١]

لقد جنّد الشاعر نفسه، في جنود سيف الدولة، ومن لايرى أن الرجلين، تباحثا وتداورا واتفقا، على مشروع مشترك، فهو إما جاهلٌ بحقائق الأمور، وإما مُغرضٌ قصدهُ تشويه هذا الحلم العربي الجميل، وتسفيهه كما يرى بلاشير، والمعجبون به، فانظروا إليه كيف يبشّرُ بما وصل إليه، ويبثُّ «شيفرته» إلى أصحاب قضيته «أحبابه»:

بالشرق والغرب أقوام نحبهم   فطالعاهم وكونا أبلغ الرسل
وعرّفاهم بأني في مكارمه   أقلّب الطرف بين الخيل والخُوَل
ما كان نومي إلا فوق معرفتي   بأنّ رأيك لايؤتى من الزلل[٦٣]

تدبّر هذه الأبيات أيها القارئ العزيز، كما يقول الأستاذ الكبير محمود شاكر، إذن في كل الجهات يقصد (بالشرق والغرب) «أقوام نحبهم» بالجمع وليس أحبهم بالمفرد، فاحملا لهم البشرى، وقولا: اللهم قد بلغت، ألا أننا «بيّتنا» على خير، فالصحوة العربية قادمة، وفي البيت الأخير ترى المتنبي الذي، ما هدأ منذ ربع قرن، لاينام الآن على أنسام حلب الطريّة العليلة، إلا بعد معرفة ودراية، وثقة بهذا القائد العربي الكبير، القائد المنتظر، وكم نرى المتنبي متُعطشاً، لرؤية العرب جيشاً واحداً، وأمّةً واحدة، خلف قائد عربيٍّ كبير، كسيف الدولة:

إذا العربُ العرباء رازتْ نفوسها فأنت فتاها والمليك الحلاحلُ
أطاعتك في أرواحها وتصرّفتْ بأمرك والتفّتْ عليك القبائلُ(٦٤)

ولانستطيع إلا أن نتابع المتنبي، باعتماده على العقل، ومحاكمة الأمور «إذا العرب العرباء رازت نفوسها» لنستمر في تأكيدنا على فهمه اليقيني، لسيف الدولة، واتفاق الرؤى بين الإثنين، على هدف عربيّ كبير، يجمع حوله العرب الحقيقيين، والطاعة التي يريدها، ما أجملها من طاعة، حتى الإستشهادّ، تلك التي تأتي بعد روية ونظر.. وتصميم.

فهو يرى في أميره الفارس العربي النموذج كما مرّ بنا من تشبيهه بالإمام علي:

يا سيف دولة ذي الجلال ومن له خير الخلائق والأنام سميُّ(٦٥)

وهو أيضاً يراه يصون الإسلام الحق، الإسلام الجوهر، الذي سيحميه من أعداء الداخل والخارج فهو عند سيف الدولة يُكثر، من ذكر الإسلام والدين، اللذين يراهما حقاً في صدر هذا العربي الهمام:

تفرّد العرب في الدنيا بمحتده وشاركَ العربَ في إحسانه العجمُ
وأخلص الله للإسلام نصرته وإن تقلّب في آلائه الأممُ

فهو عربي مسلم، ينال خيرَه وإحسانه الناسُ جميعاً. فهذا العربي المسلم الصالح هو الذي يأخذ الله بيده:

فأنت حسام الملك والله ضارب وأنت لواء الدين والله عاقد(٦٦)

ويذكرنا هذا البيت ما تضمن من معنى الذكر الحكيم في سورة الأنفال: «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» ويحق لهذا «الثغر» العربي الباسم في وجه العرب، الصارم في وجه الروم –ولأهله أن يهنؤوا به:

هنيئاً لأهل الثغر رأيك فيهم وأنك حزب الله صرت لهم حزبا
فمن كان يرضي اللؤم والكفر ملكه فهذا الذي يرضي المكارم والربّا(٦٧)

لقد رأى المتنبي، في سيف الدولة، جلَّ الصفات التي يحبها في العربي، يقول عبد السلام المسدي: «إن سيف الدولة يقوم مقام المرآة

للمتنبي، يرى فيها نفسه، كما كانت، وما كان يريد لها أن تكون من حيث تعكس المثل الأعلى لها(٦٨). كما حقّ للمتنبي أن يغضب غضبة مضرية، من جهل الناس بهذا الكنز الثمين «سيف الدولة»:

غضبت له لما رأيت صفاته   بلا واصف والشعر تهذي طماطمه
وكنت إذا يممت أرضاً بعيدةً   سريت فكنت السرَّ والليل كاتمه(٦٩)

ومع أن الباحثين الجدد الذين نتفق معهم في كثير مما جاؤوا به (عصام السيوفي) لم يعلقوا على البيت الثاني لكننا نشتمّ منه رائحةً قوية، لإفضاء المتنبي بسرّ، لسيف الدولة، وأنه لم يعد هناك حاجة للتخفّي «وكنت إذا»: زمن مضى، والآن زمن الوضوح، والإعداد لمستقبل عربي، والعمل للإتصال با«العرب العرباء»، فالمتنبي يبني حلمه، على الإمارة الحمدانية، التي خبأ لها أقوى شعره، ويخاف عليها خوف الأم الحانية، على ولدها، فيذكر السيوفي أنه لما وصله خبر أبي العشائر، كان في الرملة، فكتبها مندفعاً، أي شبنيته «مبيتي من دمشق على فراش»(٧٠).

وحتى بعد ذلك، عندما يرميه غلام بسهم، وهو يقول: «خذها من يد غلام أبي العشائر» نرى المتنبي يفضّل الموت، على يد الحمدانيين، على أن يفارقهم ويخسر حلمه. فقد رأى فيهم محطّ آماله ومنطلق تحقيقها. وهو لا يفرّ منهم، كما فرّ من كافور مثلاً:

ومنتسبٍ عندي إلى من أحبه   وللنّبل حولي من يديه حفيف
فإن كان يبغي قتلها يك قاتلاً   بكفيه فالقتل الشريف شريف

فالمتنبي يصرّح هنا أنه بين أهله، وخارجهم لا يستطيع الحياة، لأنه صاحب قضيّة. وهي تحتاج إلى من يؤمن بها مثلها، ولو كان هدفه الكسب، والحفاظ على حياته الشخصية فقط، لكان فرّ منهم غير لاوٍ على شيء، ويذكرنا هذا التوحد بين الشاعر وقضيته، وحبه لأهله ووطنه، بقول الشاعر:

بلادي وإن جارت عليّ عزيزةٌ   وأهلي وإن ضنّوا عليّ كرام

وفي عام/ ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م/ قامت بعض القبائل، تشاغب على سيف الدولة، فيظفر بها سيف الدولة، وكيف للمتنبي وهو يرى، مادة ثورته المؤمّلة، تقتتل فيما بينها، فهو المستشار الناصح:

وكـــــيف ينمُّ بأسك في أناسٍ تصيبهم فيؤلمك المصاب(٧١)

فهو الخبير بأحوال قومه، وبالقوى التي تناهض مشروعه، الذي هو مشروع سيف الدولة، فيرى الأيدي التي تقف في الظلام، لإشغال سيف الدولة، وبعثرة قوته:

وجـرم جـرّه سـفـهـاء قـوم وحلّ بغير جارمه العذاب(٧٢)

ألم يقل له يوماً قول العارف الخبير، بالواقع العربي والإسلامي، وتوزع القوى المضادة:

وسوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أي جانبيك تميلُ

لقد رأى محمود شاكر والسيوفي، هذه القضية جيداً، ومن يطالع تاريخ تلك المرحلة، يجد فعلاً أن الضغط على سيف الدولة، كان مكثفاً ومحكماً، من الداخل والخارج، فلم تمر سنة، دون أن يكون له، معركة مع الروم، كل ذلك كان مخططاً له، كي يموت كل حلم عربي، بالعودة إلى دولة عربية قوية، وعلى مايبدو هنا كانت المفارقة التكتيكية، بين سيف الدولة والمتنبي، فالأول رجل دولة ورجل سياسي، من الطراز الأول، فهو وإن اتفق مع المتنبي، على الأهداف العامة فهو يرى أنه لابد من الحفاظ، على الإمارة، كمنطلق لكل فعلٍ ناجحٍ، في المستقبل، ويجب الإحتراز من توريطها، في عملٍ، يحطّم فقراتها، ويعوقها عن النهوض، لكن المتنبي الذي يبدو هنا، أكثر اندفاعاً، من سيف الدولة، للبدء بتحقيق ما يريد، نراه يتبرّم بالعشر سنوات، التي أنفقها، موظّفاً طاقاته العقلية والأدبية الفذّة، في خدمة الإمارة الحمدانية، أملاً بامتدادها لتشكل دولة عربية قوية.

واسمعه بعد عودته، من عند كافور إلى الكوفة، وإرسال سيف الدولة رسله إليه، يقول له:

أنت طول الحـيـاة للروم غـاز فمتى الوعد أن يكون القفول[٧٣]

ولابد من الانتباه، للاهتمام الزائد لسيف الدولة، بالمتنبي، بعد أن فارقه، فيرسل له كتاباً آخر بخط يده فيجيب:

فهمت الكتاب أبرّ الكتب فسمعاً لأمر أمير العرب
وطوعاً له وابتهاجاً به وإن قصّر الفعل عما وجب[٧٤]

هذا هو المتنبي اللبيب، فقد فهم كتاب الأمير، والذي مازال يعتبره أميراً للعرب، وإن لم تكن أفعال الأمير، بمساحة أحلام المتنبي وغاياته.

إذن كان هناك «وعد»، لم يُوفَّ حقه، وهو هنا الإتفاق بين الشاعر وأميره، على عملٍ هام، رآه بعضهم غزو العراق، وإعادة الخلافة العربية الإسلامية، كما جاء بها الإسلام. وهنا برأينا السبب الأساسي، الذي دعا المتنبي إلى مغادرة «ثغر الحمدانيين» الذي وهبه كل ما عنده، متوجهاً إلى كافور، الذي أمّله بولاية، ربما رأى المتنبي، أنه من خلالها، يستطيع أن يهب حلمه، دماً جديداً وأملاً جديداً، ولا نرى أي سبب آخر، لالتحاق المتنبي بكافور، سوى هذا الأمل، الذي رآه المتنبي دائماً، ضرورياً لبناء المجد العربي.

والعجب من هذا الكلام، غير وارد، لأن شاعرنا، فعلاً كانت الملوك تطلبه وتتقرب إليه (سيف الدولة وعضد الدولة..) وكافور هو الذي قال: عندما بلغه أن المتنبي بالرملة: «أتراه يبلغ الرملة ولا يأتينا»[٧٥] وبعد أن رأى المتنبي، حسن استقبال كافور له قال:

وهل نافعي أن ترفع الحجب بيننا ودون الذي أمّلتُ منك حجاب
وفي النفس حاجات وفيك فطانةٌ سكوني بيانٌ عندها وخطاب[٧٦]

ولو كان يبغي المال، كما يرى البعض، لما قال هذا، والروايات تذكر؛ أن كافوراً، خلع عليه منذ وصوله وأسكنه داراً، ولم يكف المتنبي عن مطالبته وتذكيره بوعده:

إذا لم تنط بي ضيعةً أو ولايةً فجودك يكسوني وشغلك يسلب[٧٧]

وكافور يماطل، وإذا صحت الراوية التي قال فيها كافور: «أنت في حال الفقر وسوء الحال وعدم المعين سمتْ نفسُكَ إلى النبوة فإن أصبت ولايةً وصار لك أتباع فمن يطيقك؟»(٧٨). تبين أن كافوراً الداهية، وكأنه يلعب دوراً، في إجهاض حلم المتنبي وتيئيسه، وأكثر ما يتجلّى ذلك بعدم السماح له، بمغادرة مصر، حتى اضطرّ أن يخرج سراً، بعد أن أعدّ العدّة لذلك، وأرسل كافور جنده في إثره، وأغراهم بالجائزة القيّمة، لمن يأتيه به، وسيتكرر هذا الإحتجاز، في بلاد فارس كما سنرى، وهذا مالم يحصل عند سيف الدولة، رغم ظهور بوادر الخلاف بينهما.

المهم أن المتنبي يخرج من مصر، هاجياً كافور، أقذع الهجاء وأمرّه، والذي رآه مصطفى الشكعة هجاءً لكافور ومصر(٧٩)، بينما يرى الأستاذ محمود شاكر: «عذراً للمتنبي المنكوب بآماله ونفسه وقلبه وهواه، وأثبت عليه الأسود، عداوة باغية، وهو الذي أقدمه على مصر بطلبه، وليس يمنعنا من شهادة الحق ولو على أنفسنا، لقد ذكر المتنبي عيوباً، ولاخير في الغضب من ذكرها، بل الخير في إصلاحها.. فإن في التاريخ من أمثال ذلك ما لايُدفع(٨٠).

وبعد رحلة طويلة يصل المتنبي الكوفة، متعباً مثخناً من أنياب الدهر، لكنه لايسلّم بالهزيمة فهو من النوع الذي لاييأس...

فلما أنخنا ركزنا الرماح بين مكارمنا والعلى
وبتنا نقبّل أسيافنا ونمسحها من دماء العدى
لتعلم مصر ومن بالعراق ومن بالعواصم أني الفتى(٨١)

وبعد مروره على بغداد.. يمضي إلى ابن العميد البويهي، وفي ذلك نظر، لأن الباحثين، لم يسلكوا طريقاً واضحاً ولا واحداً في تعليل ذلك، ولنا في ذلك احتمالات ثلاثة:

فهو إما أن يكون ذهب بناء على طلب من سيف الدولة، بعد ورود رسوله إليه، وإما أن يكون ذهب إلى هؤلاء، الذين يشايعون آل البيت، لعله

يصيب منهم خيراً، بعد أن لم يستطع ذلك، في بلاد الشام ومصر، وإمّا أن يكون استُدرج استدراجاً، ولاسيما أنهم هم الذين طلبوه،

المهم أنه دخل بلاد فارس، بعد أن أغرى به البويهيون، شعراء بغداد، عندما ترفع عن مدح الوزير المهلبي، ولقد أثار ياقوت الحموي سؤالاً مهماً: «وما يدريني أن قد كان في سبب الفتك نبذٌ من ذلك الإغراء»[٨٢].

وأول مايراه السيوفي أن حادثة «ضبّة» التي ادُّعي أنها سبب الفتك به: «رُويت عن أشخاص رسميين لهم ارتباطهم بالسلطة البويهية في بغداد»[٨٣]. كما يرى أن قوله.

من مبلغ الأعراب أني بعدهم   جالستُ رسطاليس والاسكندرا

أن هذا الكلام، تنبيه للعرب، من اشتداد عود الدولة البويهية، التي ستُزيل دولة العرب[٨٤]، ثم يذكر أن نُدماء ابن العميد تنازعوا في البيت:

وترى الفضيلة لاترد فضيلةً   الشمس تشرق والسحاب كنهورا

فتأمّله ابن العميد فأعياه فهمه فقال هذا يعطلنا عن المهم[٨٥]، ويرى السيوفي أن ابن العميد فهم البيت لكنه تجاوز عن إيضاحه، ونسأل لماذا؟

ونتساءل أيضاً: بما أنهم يتناقشون في شعره، وابن العميد نفسه تأمل البيت وهو «الأديب الذكي» فما هو المهم إذن؟

وكان البويهيون يستجوبون المتنبي، عن أن ما سمعوه من شعره، دون ما قاله في العرب وسيتكرر الإستجواب، عند عضد الدولة، فيجيبهم: «الشعر على قدر البقاع»[٨٦]، حدث هذا بعد أن أرسل إليه، عضد الدولة، وأغراه ابن العميد، بالذهاب إلى شيراز، بعد أن أخذ عهداً أن الشاعر «مُملَّكٌ في المقام والظعن».

ولقد توقف السيوفي توقفاً موفقاً، عند استقبال عضدُ الدولة الشاعرَ، بأبي عمر الصباغ: «فلما تلاقيا وتسايرا استنشده فقال المتنبي: الناس يتناشدون فاسمعه، فأخبره أبو عمر: أنه رسم له ذلك في المجلس العالي». . نعم لقد رسم له ذلك.

ويتابع السيوفي ملاحظة أخرى صحيحة، وهو ينقل رواية الواضح: «ثم لما نفض غبار السفر واستراح ركب إلى عضد الدولة، فلما توسط الدار، انتهى إلى قرب السرير مصادمة فقبّل الأرض واستوى قائماً»[٨٨]، إذ يرى أنه دُفع إلى تقبيل الأرض دفعاً، وأول ما سأله عن «مسيره من مصر وعن علي بن حمدان» ثم يذكر أن أول قصيدة أنشده إيّاها:

أوه بديل من قولتي واها   لمن رأت والبديل ذكراها

والسيوفي يرى أن المتنبي أدرك أنه هالك

ولو تأملناها، لوجدناها: افتتاحية غريبة، تستبدل الآه الطبيعية في حالة الشكوى من أمر ما، بِقَلْبِ المدّة واواً، ووضعها الشاعر مفتتحاً بها قاصداً، ما تحملهُ بلفظها ممدودة لتحمل صوت الوجع، من مفجوعٍ تكاد تأخذه داهيةٌ، كان يحذر منها، وكأنه يقول: هذا ما كنت أخشاه، وما حذرتكم منه، وكأبي به يترنح، وهو يقولها، تحت ثقل الألم الضاغط، على نفسه وجوارحه.

ويقول السيوفي: «إن الشاعر يرثي نفسه وشعر بهلاكه ولكن كيف قال في عضد الدولة ست قصائد؟»[٩٠]، نقول: ربما لم يقطع الأمل. من امكانية الفرار كما فعل في مصر لذلك تصابر، وتظاهر أنه يمدح عضد الدولة» ولقد فصّل السيوفي في ذلك.

من قتل المتنبي؟ لقد وضعتُ عنواناً، لهذه الفقرة فقط، نظراً لخطورة هذه المسألة، في البحث الذي نحن بصدده، حيث أنها تمسُّ صلب قضية المتنبي، وكذلك لأن الباحثين. ركّزوا أثناء دراسة المتنبي على أمريْن هما: ملاحقة العلويين وخاصةً الغلاة للمتنبي. وعداء الأعاجم له ونخص (شاكر والسيوفي) لأنهما نهجا نهجاً جاداً في البحث، عن عالم المتنبي وأسراره وموته، متجاوزيْن الرواية الهزيلة، رواية «ضبة»، لكن هناك مسألة في غاية الأهمية. رغم أنهم ذكروا بعضاً منها، لكنهم انطلاقاً من فرضيتهم المسبقة يتجاوزونها، ليعودوا إلى تأكيد ما افترضوه.

يقول محمود شاكر: «... ولو رجعت قليلاً إلى ما كنا حدثناك من إرصاد العلويين له بكفر عاقب (وهي بقرب طبرية) في سنة ٣٣٦ بعد ذلك وجدت أن الذين قصدهم بقوله: «أشرت أبا الحسين بمدح قومٍ» هم من العلويين أيضاً، ولعلهم هم الذين انتهبوا الفرصة حين نزل عندهم ليقتلوه..»[٩١].

ويقول السيوفي: «أنه كان لابد من الصاق تهمة بهذا المارق (المتنبي) والتهم وفيرة والبلاد التي مرّ بها كانت نفسها منازل من منازل الدعاة العلويين، الذين كانوا أصحاب سياسة ودهاء، في دعوتهم إلى قلب الخلافة...»[٩٢].

هذا على الرغم من أنهم يذكرون العبارة، التي ترد في شعر المتنبي، مُبعدةً التهمة عن العلويين، تراهم يعودون إلى ما لم يقصده الرجل، ومما لاشك فيه، أن خلافات كانت بين المتنبي والعلويين رغم أنه علوي، نرى أنها تتعلق، ببعض المناصب والمرجعيات الدينية، بعد غياب الإمام الثاني عشر، وعادة كهذا يحصل، بين من هم مؤهلون، لهذا المنصب، علماً ونسباً، فعلى رِسلكم أيها السادة ولنعد قليلاً إلى الفترة التي سُجن فيها المتنبي، إذ يقول في القصيدة التي استعطف بها الوالي وهو معتقل:

فلا تسمعنّ من الكاشحين ولا تعبأن بعجل اليهود[٩٣]

وعندما نقرأ عن معاداة «ابن كرّوس» له وخروجه من عند الأمير بدر، وماذا يقول بالذين رصدوا له:

أتاني وعيد الأدعياء وأنهم أعدّوا لي السودات في كفر عاقب
ولو صدقوا في جدهم لحذرتهم فهل في وحدي قولهم غير كاذب[٩٤]

مع أن محمود شاكر يرجح أن «ابن كرّوس» كان من شيعة العلويين أو من أنفسهم أو من دعاة الفاطميين[٩٥]. لكننا قرأنا البيتين التاليين فوجدناه غير عربي!

فيابن كروّس يا نصف أعمى   وإن تفخر فيا نصف البصير
تعادينا لأنّا غير (لُكنٍ)   وتبغضنا لأنا غير عور[٩٦]

انتبه إلى المفردة بين القوسين، فهي دليلنا أن الرجل غير عربي وحتى عندما يصف البحيرة فيجيد وصفها ويتغنى بها لكن فيها عيب وحيد ما هو؟:

يشينها جريها على بلد   تشينه **الأدعياء** والقَزم[٩٧]

ثم لنسمع ماذا يقول في قصيدة: «**أفكر في ادّعائهم قريشاً**»:

كذبتم ليس للعباس نسلٌ   لأن الناس لا تلد القرودا
أنكذب فيكم الثقلين طراً   ونقبلكم لأنفسكم شهودا[٩٨]

وكذلك عند التنوخيين الذين حدث انشقاق بينهم. وكان المتنبي على علاقة طيبة مع رجالٍ منهم:

أليس عجيباً أنّ بين بني أب   لنجل يهودي تدبُّ العقارب[٩٩]

أترانا نحتاج لأكثر من نظرة واحدة، حتى نرى: أن الذين **لاحقوا** المتنبي وسجنوه وأرصدوا له، ليسوا العلويين، وهذا مع الأسف ما لم ينتبه إليه أحد من الباحثين -بل هم تارةً (يهود) وتارة (أدعياء) يدّعون النسب العلوي، والمتنبي يقولها بالصوت الملآن القوي، ويسميهم بأسمائهم (يهوداً -أدعياء)، مدسوسين، وهل بعد قوله:

«أفكر في ادعائهم قريشاً، أتاني وعيد الأدعياء -أنكذب فيكم الثقلين..) وغيره كثير، نعود ونقول: إن العلويين هم الذين لاحقوه وأرصدوا له؟! ولأراني بحاجة إلى أي تعليق، فالمتنبي نفسه، أوْضَحَ لنا وأبان. عن أعدائه.

أما وضع هؤلاء اليهود والأدعياء، هل هم فريقان متمايزان أم أنهم يؤازر بعضهم بعضاً، فهذا ما يحتاج إلى وثائق تاريخية، تبعدنا عما نحن بصدده. لكن ملاحقتهم له، لم تتوقف، حتى بعد خروجه من عند سيف الدولة، إلى دمشق «كتب كافور إلى عامله وهو يهودي من أهل تدمر اسمه

(ابن ملك) يطلب المتنبي أن يسير إليه. . . وطلب أن يمدحه المتنبي فثقل ذلك على الشاعر. . فكتب إلى سيده في مصر: (إن أبا الطيب قال ما أقصد العبد وإن دخلتُ مصر قصدي ابن سيده. . .»[١٠٠]

ولقد غدا واضحاً أن هناك ملاحقة يهودية ومن أدعياء العلويين للشاعر، منذ بداية أمره، وسجنه كان بتدبير يهودي، وهذا الإستنتاج ليس ضرباً بالرمل، بل هو بادٍ بأوضح صوره، في شعر الرجل كما ذكرنا.

ويبدو هناك قضية أخرى، بنى عليها الباحثون، بعض استنتاجاتهم الخاطفة، وأطنبوا في وصف العداء المستحكم بين المتنبي والعلويين، على فرض أنه ابن الإمام الثاني عشر، وحتى لو سلمنا بهذه المقولة، التي رفضناها سابقاً. فإننا نقول إنه لاداعي للضغط على أم المتنبي، إن كانت فعلت ما افترضوه، أي تزوجت من الإمام المُتخفّي، فهي حكماً تدرك خطورة هذه المسألة، وبالتالي السريّة والمسؤولية المترتبة عليها، ثم. . هل الإمام يا ترى يتزوج إلا امرأة صالحة (وإن كان في السرّ) قادرةً على تحمُّل تبعة هذا العمل؟ إذ من غير المعقول، أن يتزوج امرأة، يشك للحظة واحدة، أنها يمكن أن تكون سبباً في اكتشاف أمره.

لم تُنه الحديث عن المتنبي دراسة ولا كتاب، هذا الشاعر الذي قال فيه السيوفي: «وما علوية المتنبي أخيراً إلا تلك التي حَفَلَتْ بالحسّ «القومي» الأصيل في وجه أعداء العرب والإسلام فالإنسان عامة وسواء في هذا أكان العداة عرباً أو روماً أو فرساً. سلفيين سنة في يدهم سلطة أم شيعة غلاة قرمطيين وغيرهم مدّعين كما نعتهم. . .»[١٠١].

ولقد أنصفه مارون عبود: «المتنبي مسلم قومياً بدين العروبة وبما تحتوي من خصال»[١٠٢].

إن الرجل مازال بحاجة إلى المزيد، من الدراسة، كما قال ناجي علوش سابقاً، ونتمنى على كل مهتم أن يقرأه بنفسه، دون الاعتماد الكامل

على آراء من قرأوه قبله، حتى لو كانوا من الثقاة الكبار، وسأبيّن لكم لماذا، عَبَّر مثلٍ مرّمعي أثناء بحثي هذا.

ورد في يتيمة الدهر للثعالبي هذا البيت:

قد شرّف الله أرضاً أنت ساكنها وشرّف الناس إذ سوّاك إنسانا

قال ابن جني (وهو معاصر للمتنبي ومحب له وله شرح لديوانه): لا يعجبني قوله «سوّاك إنسانا» لأنه لايليق بشرف ألفاظه، ولو قال «أنشاك» أو نحو ذلك لكان أليَقَ بالحال.

قلت (والكلام للثعالبي) ولو قال غير ما قاله لم يكن فصيحاً شريفاً لأن في القرآن:

«ثم سوّاك رجلا» ولا أفصح ولاأشرف مما ينطق به كتاب الله عز وجلّ.

نقول نحن: مع احترامنا الشديد لابن جني والثعالبي، وهما من هما في عالم الأدب: أنتما الإثنان جانبتما الصواب، أو إن شئت «الدقّة»... ونرى الثعالبي قد أسرع في استشهاده بالقرآن الكريم، ولو تروّى.. لاستشهد بآية أخرى من القرآن، لأنه كما قال: لاأفصح ولاأشرف مما ينطق به كتاب الله، لكن لابد من حُسْنِ الإستشهاد:

ورد في سورة الإنفطار: «ياأيها الإنسان ما غرك بربّك الكريم، الذي خلقك فسوّاك فعدلك» ففي هذه الآية، نجد البيان القرآني، يريد تسوية الإنسان على هيئته الأولى، الهيئة المكرّمة التي ميزّت الإنسان عن غيره من المخلوقات، وهذا مايقترب منه المعنى، الذي يريده المتنبي: «وشرّف الناس إذ سوّاك إنسانا» لكن شاهد الثعالبي من سورة الكهف، لايفيد معنى الهيئة البشرية، بقدر ما يشير إلى مرحلة من مراحل عمر الإنسان «الرجولة» لقد جاءت هكذا: «أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلاً»[١٠٤].

أجل لقد نذر المتنبي نفسه للشهادة، منذ غضب لسيف الدولة:

غـضـبـت له لمـا رأيت صـفــاتـه　　　بلا واصف والشعر تهذي طماطمه

حيث يرى محمود شاكر : «أن ذلك كان بدء المجد الخالد الذي بقي للعرب في صفة أمير فذّ من أمرائهم، ردّ به القدر عادية الروم عن بلد من بلادهم، لا يزال معقلاً للعرب والعربية إلى يوم الناس هذا، ألا وهو الشآم الذي يضمّ فلذة أكباد الفاتحين من المهاجرين والأنصار ومن سبقهم إليها في الجاهلية من الغرانيق الصباح من بني غسان»[١٠٥].

فاهنأ بموتك يا شهيد الثغر الشاميّ الأخير، حتى يبعثك عشاق الثغور القادمون.

المصادر والمراجع

١- الصبح المبني -يوسف البديعي الدمشقي -ص١٤٦-

٢- ديوان أبي الطيب المتنبي -تحقيق عبد الوهاب عزام- الافتتاحية

٣- ناجي علوش -أبو الطيب المتنبي- ص١١٧

٤- اليازجي -العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب -ص٣٨٨

٥- عبد الوهاب عزام -السابق- الافتتاحية

٦- الصبح المبني -السابق- ص٨١

٧- مؤلفات مارون عبود -المجموعة الكاملة- المجلد الأول -ص-٧٠٧- دار مارون عبود

٨- منهاج البلغاء وسراج الأدباء لأبي الحسن حازم القرطاجني -المفقه ص١٠٠

٩- عبد الغني الملاح -المتنبي يستردّ أباه -ص٩-

١٠- الملاح -السابق -ص٣٧-

١١- اليازجي -السابق -ص٩-

١٢- محمود شاكر -المتنبي -ص٥١-

١٣ – ناجي علوش – أبو الطيب المتنبي – ص١٥٦ –
١٤ – شاكر – السابق – ص٨ –
١٥ – شاكر – السابق – ص٩ – المقدمة
١٦ – الملاح – السابق – ص٤٥ –
١٧ – اليازجي – السابق – ص٣٤٤ –
١٨ – شاكر – السابق – ص٥٣ –
١٩ – خزانة الأدب للبغدادي – ج١ ص٣٨٢ –
٢٠ – شاكر – السابق – ص١٦٧ – الهامش
٢١ – الملاح – السابق – ص٤٤ – ٤٥ –
٢٢ – تاج العروس – للزبيدي – فصل العين من باب الدال – ص٤٤٠ – دار مكتبة الحياة
٢٣ – عصام السيوفي – العوامل السياسية في شعر أبي الطيب المتنبي – ص١٧٦ –
٢٤ – ناجي علوش – السابق – ص١٨ –
٢٥ – ناجي علوش – السابق – ص٢٧ –
٢٦ – محسن الأمين – أعيان الشيعة – المجلد الخامس –
٢٧ – شاكر – السابق – ص١٧١ –
٢٨ – السيوفي – السابق – ص١٧٨ –
٢٩ – شاكر – السابق – ص٦٥ –
٣٠ – شاكر – السابق – ص٦٥ –
٣١ – شاكر – السابق – ص٧٢ –
٣٢ – شاكر – السابق – ص٣٠٤ –
٣٣ – السيوفي – السابق – ص٢٣١ –
٣٤ – اليازجي – السابق – ص٢٦٦ –
٣٥ – اليازجي – السابق – ص٥٤١ –
٣٦ – ديوان الإمام علي – جمعه وشرحه نعيم زرزور – دار الكتب

العلمية بيروت -ص٢٣-

٣٧- اليازجي -السابق -ص٤٠٦-

٣٨- السيوفي -السابق -ص٢٣٢-

٣٩- اليازجي -السابق -ص٢٥١-

٤٠- اليازجي -السابق -ص١٩٦-

٤١- اليازجي -السابق -ص٤٩٩-

٤٢- اليازجي -السابق -ص٥١٩ -٥٢٠

٤٣- اليازجي -السابق -ص٥٤٤-

٤٤- اليازجي -السابق -ص٨٧-

٤٥- ابراهيم العُرَيّض -فن المُتنبي بعد ألف عام -ص٦٧-

٤٦- اليازجي -السابق -ص٧-

٤٧- السيوفي السابق -ص١٤٨

٤٨- السيوفي السابق -ص٤٩ -٥٠-

٤٩- السيوفي السابق -ص١٦٤-

٥٠- الملاح السابق -ص٣٧-

٥١- ديوان أبي الطيب -شرح أبي البقاء العكبري -ج٤ -ص٩٢-

٥٢- ابراهيم العريّض -فن المتنبي بعد ألف عام- دار العلم للملايين ط١ -١٩٦٢- ص١٩٤- ١٩٥-

٥٣- طه حسين -مع المتنبي- ص١٢٥

٥٤- مارون عبود السابق -ص٧١٠-

٥٥- السيوفي السابق -ص١٤٤-

٥٦- اليازجي السابق -ص١٣٢-

٥٧- اليازجي -السابق -ص١٣٩-

٥٨- أعيان الشيعة السابق -ص٢٧٦- المجلد الثامن

٥٩- السيوفي السابق -ص٣٨٨-

٦٠- اليازجي -السابق -ص٣٣٠-
٦١- اليازجي -السابق -ص٤٥٨-
٦٢- اليازجي -السابق -ص٢٨٧-
٦٣- اليازجي -السابق -ص٣٥٣-
٦٤- اليازجي -السابق -ص٣٩٤-
٦٥-السيوفي السابق -ص٣٩٦-
٦٦- اليازجي -السابق -ص٣٣٠-
٦٧- اليازجي -السابق -ص٣٣٧ -٣٣٩
٦٨- يوسف الحناشي -الرفض ومعانيه في شعر المتنبي -ص٤٠-
٦٩- اليازجي -السابق -ص٢٦٦-
٧٠- السيوفي السابق -ص٤٠٥
٧١- السيوفي السابق -ص٤٣٣ وص٤٤٦-
٧٢- السيوفي السابق -ص٤٤٦-
٧٣- اليازجي -السابق -ص٤٦٠-
٧٤- اليازجي -السابق -ص٤٦٦-
٧٥- الصبح المبني السابق ص١١٠-
٧٦- الصبح المبني -السابق ص١٢٣ -١٢٤-
٧٧- اليازجي -السابق -ص٥٠٥-
٧٨- الصبح المبني -السابق -ص١١٢-
٧٩- الدكتور مصطفى الشكعة -أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين -ص١٩-
٨٠- شاكر -السابق ص٣٧٠-
٨١- اليازجي -السابق -ص٥٥٣ -٥٥٤
٨٢- السيوفي السابق -ص٩٠-
٨٣- السيوفي السابق -ص٥٥٤-

٨٤- السيوفي السابق -ص٥٦٣-
٨٥- السيوفي السابق -ص٥٦٧-
٨٦- السيوفي السابق -ص٥٦٩-
٨٧- السيوفي السابق -ص٥٣٤-
٨٨- السيوفي السابق -ص٥٧٥ -٥٧٦-
٨٩- السيوفي السابق -ص٥٧٩-
٩٠- السيوفي السابق -ص٦٠٤-
٩١- شاكر السابق -ص٢٥٤-
٩٢- السيوفي السابق -ص٢٦٨-
٩٣- اليازجي السابق -ص٤٩-
٩٤- اليازجي السابق -ص٢٣١ -٢٣٢-
٩٥- شاكر السابق -ص٢٧٣
٩٦- اليازجي السابق -ص١٧٠
٩٧- اليازجي السابق -ص٩١-
٩٨- السيوفي السابق -ص٢١٩-
٩٩- اليازجي السابق -ص٧٠-
١٠٠- السيوفي السابق -ص٤٨٠-
١٠١- السيوفي السابق -ص١٨٤-
١٠٢- مارون عبود السابق -ص٧٠٧- المجلد الأول
١٠٣- سورة الإنفطار -الآيات ٦+٧
١٠٤- سورة الكهف -الآية ٣٧-
١٠٥- شاكر السابق -ص٣١١-

❊ ❊ ❊

آفـــاق المعـــرفـــة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

تعديل الطقس !

ساهمت المعرفة الفيزيائية للسُّحب في تعديل الطقس، وإنشاء معايير جديدة لتقييم تجارب بذر السحب. لهذا تمّ استخدام الطائرات المزوّدةبأجهزة القياس الفيزيائي للجسيمات المجهريّة، وأجهزة قياس حركة الهواء، والرادار والتوابع الاصطناعية،

(*) عبد الرحمن الحلبي: أديب وباحث من سورية، مدير ندوة «كاتب وموقف».

ومقاييس إشعاع الموجات الدقيقة والشبكات المطرية . وقد ظهرت مبادىء التأثير على السحب بالطرق الحديثة . حسبما يذكر ذلك الباحث العربيّ اليمني ، المهندس محمد سعيد حميد[1] ، من حيث أن هذه المبادىء ظهرت في أواخر الثلاثينات من هذا القرن .

في تشرين الثاني/ نوفمبر/ من العام ١٩٦٤ ، تمت واحدة من أوائل التجارب العلمية في التأثير على السحب العالية البرودة ، عبر إدخال أكاسيد كربونية صلبة ، بواسطة المختبر بالطائرة العمودية ، في طبقة السحب الركامية المنخفضة (AG) ، التي غيّرت حالة تطوّرها ، ممّا أدّى إلى سقوط المطر . وقد حققت تجربة «بذر السحب» نجاحاً بنسبة ١٠٠٪ في بعض الدول .

ويخبرنا الباحث أن (الأردن) أجرى بعض التجارب الناجحة في مشروع الاستمطار منذ العام ١٩٨٦ إلى العام ١٩٨٩ في ثلاثة مواسم ، مستخدماً :

١ - نثر الغيوم بمحلول «يوريد الفضة - يوريد الصوديوم» جواً بطائرة المشروع .

٢ - تثبيت المولّدات الأرضية في مواقع مناسبة ، يتمّ اختيارها بعناية ، حيث تتوافر «لأنوية يوريد الفضّة» التي يتم إطلاقها من المولّدات الأرضية ، إمكانية رفعها إلى أعلى لتصل إلى الغيوم ، وتتحول داخلها إلى «أنوية انجماد» ، فتتجمع قطيرات الماء في الغيمة حولها ، لتزيد حجم بلورات الثلج إلى ما يكفي لسقوطها من الغيمة كقطرة مطر كبيرة .

ويشير الباحث إلى أن الدراسة أكّدت «أن الزيادة في عمليات الاستمطار للموسم المطري الأول ٨٦ . ٨٧ تساوي (٧٢٠) مليون متر مكعب من المطر ، والزيادة في كمية المطر الثاني ٨٧/ ٨٨ تساوي (١٢٢٦) مليون متر مكعب» .

وفي دولة الإمارات العربية المتحدة ، كما يخبرنا الباحث ، تمّ إنجاز مشروع مشترك مع (روسيا) في الاستمطار الصناعي ، الذي درس مختلف

جوانب عملياته معتمداً على مناخ السحب، مناخ المنطقة، خرائط الطقس «للفترة أواخر ١٩٩٥ وأوائل ١٩٩٦». وأشارت النتائج الأولية إلى أن ظروف الاستمطار الصناعي في هذه الدولة- الإمارات- ممكنة، وبنتائج مشجّعة. ذلك أن المعلومات المناخية تشير إلى «أنّ مجموع الأمطار السنوية فيها ١١٠,٧مم، ٩٩,٣مم، أي ٨٩,٧٪ تحدث خلال الشتاء والربيع من كانون الأول، ديسمبر، إلى نيسان، أبريل. و١١,٤ مم، أي ١٠,٣٪ تحدث خلال الصيف والخريف، من أيار، مايو، إلى تشرين الثاني، نوفمبر، ٦٩,٥٠ مم تأتي من السحب المناسبة للاستمطار الصناعي. ولذلك فزيادة كمية الأمطار بنسبة ١٥٪ تعطي ٤٧٥ مليون متر مكعب».

ولكن أي الغيوم تدرّ أكثر؟

لقد أكدّت الدراسات، حسب الباحث، أن السُّحب المفرطة البرودة، أي السحب التي تحتوي على قطيرات سائلة عند درجة حرارة أقل من «صفر سلسيوس»، تحتوي على مقادير كبيرة من المياه المفرطة البرودة، ويتضح هذا من قياسات تراكم الجليد على الطائرات، ومن القياسات التي توفّرها طائرات البحوث.

ويرجع ذلك إلى أنه عندما تتشكل القطرات المائية بواسطة عمليات التكاثف حول «النوي» أثناء صعود الهواء الرطب «فإن أنصاف أقطار هذه القطرات لايتجاوز /٠,٠٢ مم/، كما أن سرعة سقوطها يقارب ٥سم/ث».

وأهمية بلورات الجليد في السحب العالية البرودة كبيرة بسبب مرونة بخار الماء المشبع التي تكون فوق الجليد أقل مما هي عليه فوق الماء عند درجة الحرارة ذاتها. وبعد ظهور البلورات الجليدية في السحب العالية البرودة، تبدأ عملية تحولّ بخار الماء المشبع، من قطرات إلى بلّورات.

إن جُزَيْء البرد الواقع بين قطرات الماء، يبدأ بالنموّ سريعاً، حسبما يخبرنا الباحث، على حساب عملية التبخّر، وعند حجم /١٠٠/ ميكرون سرعته في السقوط تكون ملحوظة، وعند السقوط المتزايد للبلّورات

الثلجية عبر الأجزاء الأقل سيولة ، يتزايد تكوّن جزيء الثلج ، بفعل عمليات التكثّف والتجلّط ، ونتيجة لذلك يغادر جزيء الثلج السحب ، متحولاً إلى قَطْرة مطر .

وهكذا يتمّ تكوين جزيئات ثلجيّة جديدة في منطقة الهدف ، لتحلّ محلّ الجزيئات التي سقطت ، فيزداد تكوّنها سريعاً في مناطق السحب الأقل كثافة مائية .

وتوفّر عملية «البذر» المكوّنة للجليد ، سواء كانت للسحب ، أو للأنساق السحابيّة المتكوّنة في طور النموّ بفعل تدفّق الهواء فوق الجبال ، أفضل إمكانات الزيادة بطريقة سليمة اقتصادية .

ويؤدي بذر الأنساق السحابية الطبقية العميقة (ولكن مع وجود قمم سحابية أدفأ من / ٢٠ سلسيوس /) المصحوبة بأعاصير وجبهات ، يؤدي إلى هطول كميات كبيرة من الأمطار .

كما أنّ بذر السحب الركامية ، التي تشتمل على أكبر محتوى من المياه المكثّفة بين جميع أنواع السحب يمكنها أن تنتج أعلى معدّلات الهطول ، ويمكن لتياراتها الراسية القويّة أن تبقي الجسيمات عالقة لفترة طويلة ، تكفي إلى أحجام كبيرة «برد ، قطرات مطر كبيرة» .

وعموماً أكّدت التجارب حتى الآن - كما يقول الباحث - أنّ عمليّات الاستمطار من الغيوم الركامية قد تصل نسبة نجاحها إلى ١٠٠٪ ، ولكنّها تقلّ بالنسبة للسحب الطبقية .

يشير الباحث كذلك إلى أن نظم الحاسب الآلي تلعب دوراً كبيراً في معالجة البيانات الكبيرة ، واختيار الفرضيّات الخاصّة بتعديل المناخ . وتجري ، عادة مقارنة «للهطول» خلال فترة البذر ، بالهطول خلال فترات تاريخية ، ولكنّها لاتوحي بالثقة عموماً . بيد «أنه يمكن تحديد المناطق المستهدفة ، ومناطق المقارنة ، واستخدام أساليب مختلفة لتحليل البيانات عن مشروع بذر

السحب، وقد استخدمت على نطاق واسع في جميع أنحاء العالم، حيث «وفّرت بعض الأدلة على فعالية بذر السحب». وقد اكتشف أحد العلماء الفيزيائيين، عبر تجارب عدة، أن السحب المزروعة بـ«يوديد الفضة»، والسحب غير المزروعة «مستخدماً الرادار، وبرنامجاً حاسوبياً متطوراً لتحليل صور السحب كل خمس دقائق» نقول: اكتشف أن السحب المزروعة تمتزج بسرعة أكبر، وتنتج أكثر من ضعف كمية المطر التي تولّدها السحب غير المزروعة.

بيد أن مشاريع الاستمطار، كما يراها الباحث، تحتاج إلى قاعدة معلومات كافية، لاتقل عن عشر سنوات في مناخ السحب: سرعتها، اتجاه حركتها، درجة حرارة قمتها، كمية الرطوبة فيها، عدد البلّورات الثلجية المتوافرة فيها، وحركة الرياح، خصوصاً الحركة الصاعدة والحركة الهابطة داخلها.

وينبغي التسليم، وفقاً للباحث، أن عملية الاستمطار، بنجاح، مهمة صعبة، تتطلب كفاءة علمية عالية ومنفذين أكفاء، ذلك أن قيادة الطائرات، بأمان، في مناطق السحب الشديدة البرودة أمر صعب، ومرتفع التكلفة، وتتطلب هذه القيادة ملاحين جويين أكفاء، وطائرات مجهّزة بمعدات إزالة الجليد، ولديها القدرة الكافية على حمل كميّات الجليد الثقيلة، التي تتجمّع عليها في بعض الأحيان.

ومن المشكلات التي قد تنتج عن عمليات الاستمطار أن نوعاً من المحاصيل قد يستفيد من زيادة الأمطار، بينما قد يتضرر محصول آخر بهذه الزيادة، كذلك الأمر بالنسبة إلى هذا البلد أو ذاك. كما قد تنتج عن «تعديل الطقس» مشكلات ذوات طابع قانوني، حيث أن أنشطة تعديل الطقس داخل حدود دولة بعينها، قد تنظر إليها دولة أخرى بمنظار أنها ذات آثار ضارة داخل حدودها.

ومثلما تمكن العلم من الاستمطار فإنه سيتمكن من مواجهة الضباب والبرد والأعاصير. وما نحسب أن اليوم الذي سنقول فيه للبرق «وداعاً» ببعيد!.

* * *

فنون

في الأغنية الشعبية

يُجمع «الفولكلوريون»، حين يناقشون الأغنية الشعبية، على تقسيمها حسب موضوعها. إمّا أنها ملحمة، أي قصيدة تُغَنّى وتدور حول بطولات بعينها وفروسية من نوع ما؛ أو هي قطعة شعرية غنائية قصيرة، تدور حول حادث واحد، أو هي أغاني أطفال وبكائيات.. وما إلى آخر هذه التقسيمات.

وقد أفرد الأديب والباحث العربي المصري أحمد رشدي صالح، للأغنية الشعبية، حيّزاً وافياً لهذه الأغنية في كتابه «فنون الأدب الشعبي»[٢]. فتكلم عن أغنية الفلاحين، ثم عن أغنية العمل، فذكر أن قدماء المصريين كانوا يرافقون العمل بالغناء، وفي بلاد اليونان القديمة «الاغريق» كانت ثمة أغاني عمل لصناعة الحبال، والاستسقاء، والدراس وعصر العنب، والطحن.. وسواها، كما أخبرتنا بذلك (تيريزا براكلي) عبر كتابها «ثقافة الإغريق».

من هذه الأغاني ما ذاع في العالم القديم كلّه، مثل أغاني الطحن Cantilenae Notares؛ ويقول د. أحمد أمين في كتابه النقد الأدبي: «كان العربيّ يغني لنفسه، ويشرك في غنائه ناقته أو جمله. ومن هنا نشأ أول ما نشأ من الشعر (الرجز) الذي يساير نغمات سير الجمل، وكان لهذا الرجز

أثر سحري في نفس الشاعر وجمله، إذ يجعلهما يسيران مسافة بعيدة من غير أن يتعبا، ثم تطور الرجز إلى القصائد المختلفة الأوزان».

أحمد رشدي صالح رأى أن أغاني العمل - في مصر - تفيض بالشكوى من وطأة العمل الذي يؤديه العمال، ومن قسوة ظروفه. وإذا كانت هذه سمة خاصة في مصر والوطن العربي، فإنها سمة عامة، جامعة، في أغاني العمل بالبلاد المختلفة، أوربياً وأمريكياً وآسيوياً، فثمة أغنية عمل زنجية أمريكية يقول مطلعها: «مافائدة العمل على هذا النحو الشديد في الصباح، وفتاتي تشتغل في دار رجل أبيض»*.

وأغنية إيرلندية، يقول بعضها: «إنه العمل طول اليوم لإنتاج السكر لشايك، العمل هناك وراء خط السكة الحديدية- وراء الهدير والنار»**.

ونحن نسمع في أغاني الحداء في مصر، هذا القول:

من طَلْعةْ النجمةْ وجالْ لي جوم***

ما تشيل الفراش والحرير الرومي

عمر الْولدْ لَمْ اشْتكى من عيب

من مَصَنْصُرهِ لمّا أتاه الشيب

لا جْمال أبويا و لا هي جْمالي

مكْرى عليهم على مْعايش اعْيالي

شديّتْ جْمالي على أسواني

فوج (فوق) الشعارى حريم ورْجالي

إيكي على حالي و ما جَرا لي

وإيكي على بعدي من شراية مالي

* What's the use of working so hard in the morning?.. My gal works in a white man's yard.

** It'swork all day for the sugar in your Tea-Dewn behind the railway and Blast and Fire.

*** د «الثقافة البدوية» ع. الحلبي

كما هو واضح من هذا النص، نسمع المغني يطلب المساعدة في البكاء على حاله، وعلى ما حدث له، وعلى بعده عن زوجته، التي يصفها بأنها: شراية ما له. على أن أغاني الزنوج في أمريكا، لمّا تزل تدعو الشمس حين تطلع بأن يعقبها يوم الحشر. ويَعدُّ الفولوكلوريون أشدّ أنواع الشعر الشعبي حزناً، هو المتمثّل في أغاني زنوج أمريكا. وقد رأى الباحث أن هذه الأغاني ارتحلت مع الزنوج من غرب إفريقيا إلى العالم الجديد. وقديماً كانت أغاني زنوج (واسط) تبثّ الشكاة. وقد رجّح الباحث أن «المواليا»، التي يُقال إنها ظهرت إثر مصرع البرامكة، لم تكن إلا اشتقاقاً من أغاني العبيد والإماء الدارجة في مجال العمل. وبمعنى آخر فإن أغاني العمل كافة ترجع - حسبما يقرر الباحث - إلى «بدايات التاريخ المعلوم لنا»، أي إلى الفترة المسماة بـ«العهد العبودي».

وأبسط نظام لأغنية العمل، هو الذي يقوم على تقفية شطرتي البيت الواحد معاً، كما هذه الأغنية «من أغنية شادوف»:

يا بيض يا ملاح شبابكم راح
بتّك يا ديـاب سبت الأحباب
صَعيب علَـيْ فراج (فَراق) الحي
يا غراب البين وديتهم فين؟ .. الخ.

وهذه الأغنية «من أغنية ساقية»:

يا مَنْ أرى عجب العجايب ومكحّل العينين وماشي دايب
دمع العين بَلّبـل المنديلـي علـى فتـى يشـبه القنـديـلي
ونْ خيّروني في بنات العمـي
لآخذ الكبيرة اللي تشيل لي همي. .الخ.

وهذا النموذج «من أغنية حداء»:

مدّي خطاكي يا أم الجرس رنّان
مدّي خطاكي وقربي المكـان

هجرتني يا زين وطال الهجر؟

حَرّمْتني نوم العشا والفجر . . الخ .

بيد أن هناك أشكالاً أخرى لأغاني العمل، منها تقفية جميع شطرات كل جزيء من الأغنية معاً، كهذا النموذج «من أغنية طحن بالرّحى»

يا رحايتي الزينةْ وكوني سهيلةْ

واطحني الزعفران لأبو عيون كحيلةْ

يا رحاية الحجر عجبني دجيجكْ (دقيقك)

يِسْلَم اللي سافر يجيبَكْ

والفطير باللبن لمعازيم سيدك . . الخ .

هذه الأمثلة، أو النماذج، سعت إلى تقريب النظام الشعري، في الأغنية الشعبية، من القارىء. بيد أن الباحث يرى من المتعذر إعطاء دراسة كاملة قبلما تسجّل هذه الأغاني أثناء أدائها، وتستخرج منها وحداتها الموسيقية، وطريقة تتابعها «ظهور بعضها أو اندغامها» ذلك أن الكتابة لاتعطينا الطاقة التامة لهذه الفنون.

وعلى غرار أغنية العمل تجري «البكائيات» التي يعدها الباحث «أتمّ فن بلاغي في الأشعار الشعبية»، وقد أورد الباحث بكائية حوارية، تجري بين الباكية والميت، حيث تحمل إلينا مذاقاً تراجيدياً، وما من شك أن صوت الميت يكون متخيّلاً في الأداء:

- الباكية:

والله يا بويْ إجَفْ ونا أجول لَكْ

ما تبطيش يابوي ما لنا غِنا عنَك

- رد الميت:

شِدّوا معايا دا الجَمَلْ برّهْ

مافوتكوشْ وَرايْ للدلْ أنا ما أرضى

شدّوا معايا والجملْ واجفْ
ما فونْكوشْ وَرايْ للدلْ أنا عارف
. . الخ . .

طبعاً تحاول الباكية استبطاء رحيل الراحل . فتطلب منه الوقوف (إجف) لتقول له (أجول لك) لاتطيل الغياب لحاجتنا إليك .

بينما يخبرها الراحل بأن الجمل بينتظره خارجاً ، ولكنه لايرضى أن يتركها ومن معها للذل . ومع ذلك فهو يقول : هيا معي فالجمل واقف بالباب .

وإذا تسلّمن الباكية بهذا الرحيل الذي لابدَّ منه ، تطلب من المشيعين أن يتركوا عمامة الراحل في طاقة الحجرة الكبيرةلتهرع إليها وتبكي أمامها كلما تعبت ، تقول الباكية :

لفّوا العمامة في طاجة المجعدْ
تبكي الولية كل ما تتعب
حطوا العمامة في طاجة الديوانْ
تبكي الولية كل ما تتْهان

والواقع الذي يراه الباحث هو أنَّ البكائيات تشبه نظام أغنية العمل البسيط ، لكنه أراد فيما أورد من أمثلة أن يضرب المثل على البلاغة بهذا الفن . وقد مثّل لذلك ببكائية أخت لأخيها الشقيق ، مبيّناً كيف تبدأ البكائية وكيف تنتهي ، وكيف تنسج المعاني بعضها من بعض ، وتلتئم في أبيات قليلة قاطعة ؛ حيث تقول الباكية ، التي هي الشقيقة هنا ، تقول : لأذهبنّ إلى الجوامع وأسألك أيها الخطيب ، الذي تعظ الناس وتحبب إليهم الصبر : أية بنات عشن بلا أشقاء؟ . هذا القول يومىء إلى النزاع بين النادبات ورجال الدين ، الذين لايفتئون يهاجمون الندب والبكائيات . وأمّا منطق المرأة فهو هذا السؤال البسيط : هل تستطيع امرأة أن تعيش من غير ما سند؟ بلا أخ شقيق؟ . ومن هذا السؤال تبني بقية البكائية ، فستذهب الباكية إلى العلماء ، وتسألهم السؤال ذاته .

وهذه مناقشة مُتَخيّلة مع الميت الذي يلوم الباكية، لأنها تدّعي حاجتها إليه، ومع ذلك فهي لم تحجزه في البيت، ولم تفعل ما يمنع عنه الردى. تقول الباكية:

لأروح الجوامع وأسألك يا خطيب
إنهو بنات تجْعُدْ بلا أخ شجيج؟
لأروح الجوامع وأسأل العُلَما
إنْهو بَنات تُجْعدْ بلا شُجَجا

* * *

واه يا خيَةْ يَمْ أساورْ بيض
بيعي الأساور واشتري لنا شجيج

* * *

يابو الحزام وحبكتُهْ حبَكَهْ
دانتا الْمليح شايْلاك للغفلةْ
يابو الحزام وحبكته لوزَةْ
دانتا الْمليح شايْلاك للعوزةْ

وتتخيّل الباكية أن أخاها يردّ عليها قائلاً:

لو كنت عارفْةْ إنّك تعوزيني
كُنْت جفَلْتي (قفلتي) الباب وْحوشتيني
لو كنت عارْفةْ إنّ الشجيج ينعاز
كنت جَفَلْت الباب بالترباسْ

فما الذي أحدثته الشاعرة الشعبية بمثل هذه الكلمات البسيطة؟

ثمة أربع صور تنبسط واحدتها من الأخرى. حيث الأولى كأنها تخطيط لموضوع البكائية. فإذا كان رجال الدين ينصحون الناس بألا يبكوا موتاهم على النحو الذي اعتادته النساء، فمن حق النسوة أن يتساءلن: كيف إذن تستقيم حياة المرأة بلا عاصب؟. ومن الواضح أن الشاعرة، أو الباكية

هنا، تترك السؤال بغير ردّ، فهو ذو طبيعة استنكارية، وكأنها انتصرت على علماء الدين في عدم الاستجابة إلى مواعظهم بهذا الخصوص، بدليل أنها تطلب من صديقتها الغنية أن تبيع حُليّها وتدفع ديّة الميت ليظل في الحياة، بسبب أنه ملجأها وسندها. ثم تتخيّل تقصيرها تجاه شقيقها، فتجعله يلومها على ذلك التقصير، تعميقاً للتراجيديا التي استوجبها الموقف.

* * *

وجهة نظر

إعادة بناء العقلية العربية

الفكر الخصب المنفتح يُحدّد مفاهيمه بوضوح دون إقفال، فيُناقشها في ضوء المتطوّر، حيث لا فكر متجدداً دون مفاهيم جديدة مسبوقة بنقد للقديم أو المتقادم. إنما يصعب في تاريخ الفكر الاقتلاع الجذري للمفاهيم، فالتحوّل والتطوّر المستمران، وليس الاستئصال، هما قانون التواجد والفعل التاريخيين.

وفي ظل اندفاع العالم، منذ بداية العقد الأخير من هذا القرن، نحو آفاق وتطوّرات حاسمة ومتسارعة، من مثل انشغال الفكر الفلسفي والسياسي بأطروحة (فرنسيس فوكوياما) حول «نهاية التاريخ»، أو ما تناسل عنها من مقولات، كمقولة «تسارع التاريخ» التي أفردت لها «مجلة الفكر المعاصر» في عددها ٩٤/ ٩٥ ملفاً خاصّاً، في محاولة لملء الفراغ الايديولوجي الناجم عن انهيار مقولات «النظرية الماركسية» حيث الدولة الشمولية تقوّضت، والدولة الليبرالية تتعرّض لمساءلة تهزّها...

في ظل هذا المناخ الفكري، الغني والمتحرّك على الصعيد العالمي، نجد الفكر الفلسفي العربي حائراً ومتردّداً، ومحاصراً من أكثر الجهات،

وكأنه قد أضاع بوصلة الإرشاد إلى الطريق الصحيح لدخول العصر والتحوّل جزءاً مكوّناً له وفاعلاً فيه. لذلك يتساءل الباحث العربي اللبناني أحمد الأمين[٣] مع محور «المؤتمر الفلسفي العربي الرابع» الذي انعقد في عمّان الأردن، بدعوة من «الجمعية الفلسفية العربية» بعنوان «مستقبل الفكر الفلسفي العربي في عالم متغير». نقول: لذلك يتساءل عن مستقبل هذا الفكر، عربياً، انطلاقاً من واقعه الراهن، وبالعلاقة مع تاريخه، في محاولة لرسم معالم لهذا المستقبل، تنأى به عن الوقوع في أسر الطروحات الفلسفية والأصولية التي احتلت مؤخّراً- كما يراها الأمين- مساحة رحبة من فضائه، وما برحت تعمل على إغراقه في لجّة صراعات مدمّرة لشتى بناه الفكرية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وتحوله أداة طيّعة بغية خضوعه لنهب ثرواته، بذرائع مختلفة، وبغية استخدام شعوبه كمستهلكين للانتاج الغربي وليس غير.

وإذا كان صحيحاً أنه في كل مرحلة من مراحل تداول الأفكار، تشيع مفاهيم ومصطلحات يكثر استخدامها بمثابة مفاتيح أو مناهج لدخول العصر والتأثير فيه، فإن الباحث يرى- على الصعيد العربي- أن ثمة عنواناً رئيسياً يشكّل، راهناً، البوصلة الضرورية لمصالحة الفكر العربي مع العصر، وعودته فاعلاً فيه؛ إنه: «إعادة بناء العقلية العربية».

فإذا كانت الفلسفة الليبرالية قد أسندت لرأس المال وآلية السوق دور العامل الرئيسي المحدد لقياس درجة تطوّر المجتمعات والدول، والفلسفة الماركسية عهدت بهذا الدور إلى العمل ممثلاً بطبقته العاملة وحزبها، فإن ثمة عاملاً لامادياً ثالثاً يُخصّب أو يُعقّم عاملي رأس المال والعمل؛ إنه بناء العقلية، بمعنى تكوّن الذات الفرديّة والاجتماعية وآلية التفكير الناجمة عن هذا التكون؛ أو بلغة أوضح: «إنه بناء مفهوم المجتمع المدني ومؤسساته، واعتماد الديمقراطية منهج فكر وثقافة وسياسة».

وإذ انطلق الباحث، للدفاع عن وجهة نظره في «إعادة بناء العقلية العربية»، ومن منهج التحليل التاريخي للمفاهيم ودراسة تطوّرها، محاولاً

رصد ما هو أنثروبولوجي ثابت، ومعرفة ما هو متحول متطور، وذلك انطلاقاً من قاعدة استحالة تأبيد «الماضي» في مرجعية تكرّر نفسها بصفتها صالحة لكل زمان ومكان. وكل دعوة إلى إعادة قراءة التاريخ يجب أن تتمّ بأدوات معرفية متجدّدة تحمل همّ الحفاظ على كل ثقافي «أصيل» متناسب مع التطوّر العلمي والفكري، كما تحمل بالقدر نفسه همّ ضرورة تجاوز كل «قديم» نقضته محصّلة العقل العلمي والفلسفي مع نهاية هذا القرن.

نقول: إذْ ينطلق الباحث من هذا المنهج فإنه يتوقف مطولاً مع «التطور التاريخي لمفهوم المجتمع المدني في الفكر الفلسفي الغربي» منذ بروزه في فلسفة توماس هوبز وجون لوك في القرن السابع عشر، وتطوّره عند توكفيل ومونتسكيو في القرن الثامن عشر، أو نضوجها في فلسفة الحقّ عند هيجل في عشرينات التاسع عشر، ومن ثمّ اتخاذه، منحىً شمولياً عند غرامشي، الذي عدّه «مجموعة المؤسسات الثقافية التي تؤمّن الهيمنة الإيديولوجية للطبقة الحاكمة». حتى يصل إلى مبتغاه «في الفكر الفلسفي العربي» والبحث عن صيغة «المجتمع المدني» في هذا الفكر، الذي ورد، حسب الباحث، بمعان مختلفة في التراث الفكري العربي، حيث استخدم ابن خلدون تعبير «السياسة المدنية» في مقدّمته في سياق التمييز بينهما وبين تلك المستندة إلى «شرع منُزل»، وكذلك الحال لدى الفارابي، في تصوّره لـ «آراء أهل المدينة الفاضلة»، الأمر الذي يسمح باعتبار مصطلح «السياسات المدنية» لدى الفلاسفة العرب مظهراً من مظاهر مفهوم «المجتمع المدني»، إن لم يكن جذراً له. إلا أنّ هذا المظهر لم يشهد مساراً تطوّرياً سمح ببلورة المفهوم وانتقاله من طور إلى طور، كما حصل في المجتمعات الغربية، فقد شكّل الوعي الفردي هناك بحقوق المواطنية في اجتماع سياسي مدني أساسي لمواجهة الطابع الكنسي- الكهنوتي للسلطة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومواجهة الطابع العسكري التوتاليتاري للدولة ما بين الحربين العالميتين وأثناء الحرب الباردة على مدار القرن العشرين.

لكن، في تاريخ الاجتماع السياسي العربي، يجد الباحث تعبيراً اصطلاحياً آخر، تردّد في تراث العرب والمسلمين عبر علاقاتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية، ألا وهو: «الأخ»، و«الأخوية» و«الإخوان» و«الأهل». . . وكان نتاجاً اجتماعياً سياسياً، نواته الأساسية العشيرة والقبيلة التي كانت قبل الاسلام، ومن ثمّ مع الدين الجديد انتقلت إلى داخل معتنقيه، وأصبحت هذه المصطلحات والتعابير تنمّ وتصدر عن اجتماع سمتُه الأساسية الانتماء إلى الدين الجديد. وفي مراحل متقدمة، أضيف عنصر النقد، وأصبحنا أمام عنصرين متداخلين ومتجاذبين، تبعاً لكل مرحلة: العقيدة واللغة.

في مقدمة ابن خلدون نقرأ في مقابل صيغة «أهل الدولة» صيغة «أهل العصبية» و«أهل» الحرف، الصنائع، الطرق، الفرق. وجميع هذه الصيغ تعبير عن دينامية اجتماع سياسي ومؤسسات مجتمع تجرى فيه أشكال من الانتاج والتبادل وأنماط من الثقافة والاجتهاد الفكري والفقهي وتعبيرات من العمل السياسي والنقابي. لذلك اقترح المؤرخ اللبناني د. وجيه كوثراني استخدام مصطلح «المجتمع الأهلي» توصيفاً لمظاهر «العلاقة بين المجتمع العربي في التاريخ بما هو وعاء لبشر ينتجون سياسة وثقافة وسلعاً وعلاقات تبادل، وبين الدول بما هي هيئة حاكمة ومنتظمة وضابطة لعلاقات هؤلاء البشر».

ثم إن مسار تطور مفهوم المجتمع المدني في الغرب، ومساره في التاريخ العربي، سواء حمل مصطلح «المجتمع الأهلي» أو «المجتمع المدني»، ليس إلا سيرورة تجولات داخل التاريخ، الثابت فيها- حسب الباحث- ليس أبدياً، إنما هو معقول ومتمثّل، أو متخيل، في أطر الزمان والمكان. والكثير من مفاهيم الماضي التي تتجدد في الحاضر، إنما تتبدّل وظائفيتها الاجتماعية والسياسية من مرحلة إلى مرحلة. فـ«العصبيّة» التي شكّلت محركَ التاريخ العربي- وفق ابن خلدون- وسبب قيام الدولة فيه،

حملت في الماضي صورة للوحدة القائمة على الولاء في إطار الأمة الواسعة، أما اليوم فإنها تحمل صورة وظائفية مختلفة للعلاقات داخل المجتمع وبينه وبين الدولة، صورة التجزئة والحروب الأهلية والتفكك المجتمعي اللامحدود.

وإذ يشير الباحث إلى ترجمة الاصطلاح إلى العربية فإنه يجد في هذه الترجمة إشكالاً مفهومياً في اللغة العربية في حين يجده في اللغات الأوربية مطابقاً ومتدرجاً في الاشتقاق اللغوي والمفهومي معاً، رغم أننا نجد في اللغة العربية والتراث مصطلح «المدينة» و«المدنية»، إلا أن تعبير «المواطنية» الذي شاع استخدامه لترجمة Citoyenneté يخرج عن «المدينة» و«المدني» ويستعير تعبير «الوطن» كأساس للاشتقاق. وهذا الأمر لايعكس إشكالاً لغوياً فحسب، وإنما إشكالاً مفهومياً في المصطلح. ذلك أن «المواطنية» و«المواطن» تعبيران ارتبطا- حسب الباحث- بنشأة الدولة القطرية الوطنية المرتبطة، بدورها، بحدود قطر أو إقليم أو منطقة، وبجماعة سكانية تأطرت وانتسبت إلى دولة نشأت في لحظة من لحظات العلاقات الدولية في النظام العالمي، بعد الحرب العالمية الأولى أو الثانية.

هذه العودة إلى التاريخ، ورصد المفاهيم وحتى المصطلحات، تهدف- حسبما أرادها الباحث- إلى تبيان نسبية المفاهيم فيه، فلا حقيقة مطلقة وثابتة، لافي التاريخ الغربي ولا في التاريخ العربي، ولالوح «نعود إليه نستنطقه أجوبة على كل ما استجدّ لدينا من أسئلة نتيجة للتطوّرات وتسارعها». إنّ ما نعتقده «حقائق» هو ظواهر ينبغي وضعها في سياقها التاريخي داخل التاريخ الذي هو حركة وتحولات، «لاتكرار فيه ولاتطوّر حتمياً إلزامياً هو أسيره».

وعلى ذلك فإن همّ نقل المفهوم من الغرب ومن سياقه التاريخي، هو هم مبرّر إلى تقديم مفاضلة أو صورة سجالية في حُمّى الجدل المرتفع بين ثنائيات العقل العربي المشطور بين «الديني» و«المدني» أو بين «الإسلامي»

و«العلماني» ، بل هدَف إلى القراءة العلمية التي وصفها بـ «المتعمِّقة منهجياً» في فهم المصطلح والمفهوم وتطورهما وطبيعة علاقة الماضي بالحاضر وتأثيره في المستقبل. وعلى طريق ترجمة هذا الموقف يرى الباحث أن جذور المجتمع المدني، بما هو حالة استقلال أو توازن مع الدولة ومع «الشرع المُنزل» موجودة بكثافة في العمق التاريخي للوعي العربي. وما الانقطاع الحاصل إلا بسبب ممارسة وتوجّهات السلطة السياسية بشقّيها: الحاكم الذي يرفض مبدأ تداول السلطة، والمعارض الذي يعمل على ركوب مركب مغامرة الوصول إلى السلطة بشتى الوسائل والسبل. وعلى ذلك يصل الباحث إلى خلاصة يمكن صياغتها، تعريفاً راهناً ومتداولاً لمفهوم المجتمع المدني في الوطن العربي تقول: إن «المجتمع المدني هو، أولاً وقبل كل شيء، مجتمع المدن»، فمؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهي مؤسسات إرادية على النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي - القروي التي تتميز بكونها مؤسسات «طبيعية» أو «فطرية» يولد فيها الفرد منتمياً ومندمجاً في معطياتها، لايستطيع الانسحاب منها: «القبيلة والطائفة». هذه المؤسسات أو الفعاليات الاجتماعية لاتشكّل جزءاً من الدولة، إلا أنها تستطيع أن تحد من سلطتها. ذلك أن مفهوم المجتمع المدني يعني، أولاً، وحسبما انتهى إليه الباحث، وجود مؤسسات لاتنتمي إلى الدولة، وتمثّل مصالح المواطنين في مختلف المجالات الاجتماعية، كالنقابات والاتحادات المهنية والصناعية والتنظيمات النسائية والشبابية؛ ويعني، ثانياً، : أن لهذه المؤسسات نوعاً من الاستقلال الذاتي يتيح حرية الحركة والقرار في نطاق الاختصاص، وثالثاً: أن مفهوم المجتمع المدني يتضمن قبولاً بحق المواطنين في المعارضة الفكرية والسياسية مادام التعبير عن ذلك سلمياً، أو بلغة أخرى: يتضمّن المفهوم حماية حق الاختلاف، كما يؤكد أهمية ولاء المواطنين لهذا المجتمع، وليس للقبيلة أو العائلة، خصوصاً في حال تضارب المصالح أو الآراء.

من هذه النقطة الأخيرة يقرر الباحث أن المجتمع المدني يبدأ حيث تنتهي العائلة، وتأتي المدرسة لتشكّل حلقة الوصل الأولى نحوه، ومن هنا أهميتها المضاعفة ودورها المفصلي؛ فهي- كما يراها الباحث- مؤسسة التنشئة التي ينتقل معها الفرد من الانتماء «البيولوجي» إلى الانتماء «الاجتماعي» و«المدني» فهناك يتعلّم الرياضيات وتاريخ بلاده وجغرافيتها ونشيدها ومدنياتها. لذلك، في المجتمعات المعاصرة، يكبر دور المدرسة نزولاً نحو سنوات العمر الأولى، وصعوداً نحو مزيد من التعليم «الالزامي»... وذلك يتم بموافقة الأسرة، وربما على حسابها في آن معاً. وبعد المدرسة- حلقة التقاطع والوصل- ينتقل الفرد لينخرط كلياً وطوعياً في مؤسسات المجتمع المدني المختلفة. وأياً كانت الاجتهادات والآراء في رسم حدود النهاية لهذا المفهوم، فإن جوهره يبقى في دوره كصمام أمان، أو حاجز بين الشعب والدولة، يصنع الحدود على الممارسة الاعتباطية للسلطة، ويحمي، بالتالي، من التعسف والديكتاتورية، فيشكل المجتمع المدني بذلك إحدى اللبنات الأساسية في تشييد صرح الديموقراطية.

* * *

آداب

١- قصيدة من الجزائر

بين يدي مجموعة شعرية وحيدة[٤] للشاعر الجزائري (أزراج عمر)، اقتنيتها، صدفة، منذ حين. قرأتها بشغف، بوصفها من شاعر يقيم في قطر عربي آخر، بعدها بحثت عن عطاء جديد لهذا الشاعر فلم أفلح، وهنا تكمن مشكلة القارىء في الوطن العربي، حيث لايكاد يعرف عن أخيه

المبدع، الكائن في هذا القطر العربي أو ذاك، إلا بالقدر الذي تسمح به الجدران الاسمنتية المسلحة التي تُسيّج الحدود.

من هذه المجموعة- على قدمها النسبي- اخترنا لقراء «المعرفة» مقطعاً من قصيدة طويلة، نشرت في المجموعة بعنوان «يوميّات مغترب يمزّق الخريطة»، والمقطع بعنوان «وحشة»:

حانَ أنْ نعرفَ أنّ الشّمسَ لم تُخلَقْ لتضوي المعْوزين
واحدٌ تأتي إليه .. للفراش
طفلة قامتها قد عيّرتْ ذاتَ ربيع صوْلجانْ
غير أنّ الآخرين
يَحلمونَ ..
يَحلمونْ .. / أن يَروها في المنام
حانَ أن ترفُضَ شمساً ثابتةْ
وغمامْ ..
وحْدَهُ يمشي .. فيا كلَّ الذينْ
سكنوا جوْفَ الظلامْ
نَسْلو جيلاً حزينْ
أحْرقوا «الواحدَ» حتّى يلْسَعَ الشمسَ الحنين
ثم تأتي لرفاقٍ
طيّبين ..
المياهُ الراكدةْ
سوف ترْحَلْ
وجميعاً سوف نرحلْ
ليس حزْناً إنْ رَحلْنا
وتركنا الأمّهات الباكيةْ
ليس حزناً إن رَحلْنا

وأضعنا الذاكرةْ
إننا عشبةُ موتٍ
وأساطيرُ تسير
لستُ أرتادُ الخلودْ
مثلما يحلمُ نجم
لستُ أرجو أن أصيرَ البحرَ يوماً
مثلما تحلم صحراء شريدةْ
ذلك الشيء بعيدْ
إبتعاد الحقِّ عن هذا الزمان
الذي أخشى كثيراً
أن أموتَ الآن والشمس لم تغسلْ عظامي
ورفاقي الميتون/ أنبأوني في المنامْ
إنَّ عرش الله محرومٌ على نتْنِ الأنام
وأنا ما غسّلتني الشمس في ذاك المنام

* * *

ب- رواية من ليبيا

جاء في الرواية أن رومولوس مؤسس روما الأسطوري وأول ملوكها كان قد رضع، مع أخيه التوأم روميوس، من ذئبة. وعلى ذلك يكون الذي رضع الذئبة هو إنسان الغرب وليس إنسان الشرق «إنه إنسان الغرب الناري»، لأن إنسان الشرق أرضعته غزالة، فصار «وديعاً جميلاً مثل حي بن يقظان».

هذه المقولة وأمثالها، ترد بكثرة في تضاعيف الرواية، مثلما سيصادف القارىء العديد من الأسماء الفاعلة في التاريخ المعاصر «عمر المختار، جمال عبد الناصر» والأدب المعاصر «بابلو نيرودا، أرنست

همنجواي، غادة السمان» / ص١٠٢ مثلاً . ولكن دون أن يكون لها، أو لأحد منها أي فعل فني في هذا العمل. بل كانت ترد على شكل أخبار أو معلومات، قد يشكل بعضها معارف أولية، إلا أنها لا تصنع فناً.

هذه الرواية، أو هذا النص(٥) هو الأول، فيما يبدو، للكاتب العربي الليبي عبد الرسول العريْني في مجال «الرواية»، رغم أن قائمة مؤلفاته بلغت إثني عشر عملاً، بين دراسة ورواية وقصة ومقالة وتحقيق صحافي وماشابه، بعضها منشور وبعضها قيد الطبع وأغلبها مخطوط.

لكنّ هذا الكم الكبير من المؤلفات لم يستطع أن يمنح النصّ الذي نقرأه الآن جواز المرور إلى «الرواية» العربية، حتى وهي في مراحلها الجنينيّة. ولهذا أجدني أمام مفارقة كبيرة هي: كيف أن ليبيا تقدّم روائياً عربياً مثل ابراهيم الكوني، وتقدّم في الآن ذاته «روائياً» مثل صاحبنا العريْني؟!.

من الواضح أن العريني يسعى في نصه هذا إلى أنه يريد أن يقول شيئاً، فاختار «الرواية» لنقل هذا الشيء. لكنّ الرواية فنّ صعب، كالشعر والمسرحية والقصة، ولهذا كانت لدى العريني مجرد أقوال وأفكار وأخلاقيات يمكن أن تحتويها المقالة أو الدراسة أو الخاطرة، لاأن تحشر قسراً في كتاب- تسمّيه «رواية».

صحيح أن العريْني انطلق إلى روايته من حادثة، مفادها أنّ أربعة رجال اختطفوا امرأة من قرب بيتها في أحد أحياء مدينة (بني غازي) وانطلقوا بها في سيارة إلى مكان يحدّده المؤلف ويسمّيه ويبيّن لنا المسافة الكيلومترية التي تفصله عن المدينة، والتي هي ١٥٠ كم وإذ يصلون بها إلى «وادي جرجا رامّة» وهو اسم المكان المحدد، الذي «يفصل بين جبلين يشكلان غابة عظيمة» فيبني الرجال خيمتهم - ليلاً طبعاً- ويحاولون اغتصاب المرأة في هذا المكان المقطوع ولكنهم لايقدرون عليها. إنها تقاوم الأربعة العتاة حتى يجيء صياد فينقذها منهم، ويغيب بها عن الأعين صاعداً في الجبل حتى علو شاهق فيه، حيث مكان إقامته في

العراء وأمتعته! . لكن الصحيح أيضاً أنّ الحادثة مهما كبرت وعظمت، أو قلّت وصغرت، لاتصير فنّاً إلا بقلم أو ريشة فنان . أما أن يوردها الكاتب ليدين الفعل فيها والهوى والهدف فمن الممكن أن يصوغها على شكل تحقيق صحفي، في إطار صفحة في جريدة، لاأن يفرد لها إحدى وعشرين ومائة صفحة من قطع الوسط، ويطرحها في المكتبات فتأتي بها هذه إلى معارض الكتاب، التي تشدّ أمثالي إليها فيبتاعون منها أي كتاب، وإذا هم قد خسروا مرتين: مرة ثمن الكتاب ومرة الجهد والوقت في مطالعته.

تبدأ «رواية العريني بالحديث عن «صياد» يعمل في مهنة بائرة هي الكتابة للصحف» حسب الصفحة ٧٧ . يهرب هذا الصياد من «غابة الاسمنت»، التي هي المدينة، إلى الغابة الفعلية الطبيعية في «الجبل الأخضر» والمعروفة باسم غابة «وادي جرجارمّة» حسب الصفحة ٢١ وحيثما وردت في الصفحات اللاحقة . لقد تحدّد المكان الجغرافي في الرواية، وسنجد أن الكاتب سيحدد لنا الزمان، فها هو الصياد الآن يتدثر ليلاً من شدة البرد، حيث هو من الجبل لا في سفحه ولا في الوادي . ينتظر صديقين له، أحدهما اسمه (البرجو) والآخر اسمه (العرفي)، كانوا جميعاً قد اتفقوا على التواجد في هذا المكان، وقد سبقهما الصياد إليه دون أن تخبرنا الرواية كيف وصل وبأية وسيلة نقل أمتعته الكثيرة، الحقيبة المملوءة بالكتب والمجلات، ثم الفراش والغطاء ثم الطعام والماء، ثم الملابس الاضافية، ثم البندقية الآلية ذاتية الدفع».

وها هو يسدّد البندقية على شجرة «البطوم»، رغم الظلام الكثيف، فيطلق الرصاصة الأولى، ثم الثانية، فيُحس أنه أصاب شيئاً، لكنّه يظلّ داخل فراشه حتى شروق الشمس . وإذ ينهض مع الشروق، ويمضي إلى الشجرة، يكتشف أنه أصاب أربعة طيور من الحجل / ص٨/ ، والغريب في الأمر أن الطيور الأربعة ظلت مرميّة على الأرض- تحت الشجرة- الليل الطويل كله، ولم يهتد إليها أيما وحش جائع في هذا المكان الذي يصفه الكاتب بلسان الصياد، حسب الصفحة ١٥ بهذا القول:

«الغابة تخشخش كالعادة، تختلط بها الأصوات والأنين الخفي لكائنات طائرة لامرئية وخنافس تدبّ بلا عنوان، وعقارب وأحناش وطيور حجل، وطيور تلوح في الفضاء، وثعالب نائمة أو مذعورة، وأرانب بريّة متوجّسة، وذئاب تتلصّص عبر كثافة الفروع والأغصان».

هذا العالم الموّار بالتعدد والتنوّع، بالمؤتلف منه والمختلف، يُبقي أربعة طيور من الحجل مرمية على الأرض على مدى ساعات من ليل الغابة وساعات، حتى بزوغ الشمس وصحوة الصياد، عبر مناخ تقدمه لنا الصفحة ٢٢ من حيث أنّ «ألسنة البرد تلعق الحجر فيتقلّص».

طبعاً روايتنا هذه ليست سوريالية، بل هي واقعية حكائية مكاناً وزماناً وتسميات ومسميات وتواريخ، ومع ذلك فهي لم تلحظ أن الحشرات والزواحف هي من ذوات الدم البارد، ومن المحال أن تقوى على الحراك في مناخ ألسنة برده تلعق الحجر فيتقلّص!!.

وهو في مكانه من الجبل ينتظر قدوم صاحبيه، حيث ينصرف النهار ويحل الليل ولا يأتيان، يسمع أصواتاً من عمق الوادي فيمضي نحوها ويفاجأ بفتاة «بين العشرين والثلاثين» مقيدة إلى شجرة، ممزقة الأثواب، شبه عارية فيسارع إلى فك قيدها في غمرة البرد الشديد، وينطلق بها- هي حافية القدمين- فوق الصخور والأشواك إلى مكانه من الجبل، بينما يكون الخاطفون داخل الخيمة يسكرون!.

يتنازل لها، غداة وصولهما إلى مكانه من الجبل، عن فراشه ودثاره، ليكتفي بمعطفه في مواجهة الريح العاتية، والعاصفة المطرية الثلجية، وكأن الجبل مليّس بالاسمنت، لاكهف يأويان إليه فيه ولا أخدود. وفي هذه الحال القاسية يشعل النار فيشوي عليها طير حجل من الطيور التي اصطادها أمس برصاصتين ويقدّمه للمرأة وهي في الفراش فتأكله بشهية وتلذذ، ثم يصنع الشاي، ثم يمضيان ساعات من الكلام في ماهية الذئب / ص٨٥/ .

وفي ماهية الحجل، الذي هو : «أحمر المنقار والرجلين، ويسمى دجاج

البر، وهو صنفان، نجْديّ وتهامي» / ص٨٠/ ، ثم يحدثها في الثقافة والكتب، ثم يصبير يرتجف من البرد الشديد، وهي كذلك رغم فراشها ودثارها، فتدعوه لمشاركتها الفراش والدثار نشداناً للدفء، فيفعل، إلا أن حوارهما سيظل بالوتيرة ذاتها، وكأن المؤلف يقدم لنا أنثى من خشب وذكراً من ضباب، خصوصاً أن الأنثى- وهي بالمناسبة معلمةلغة- انكليزية- لاتفكر بما هي فيه من حرج أو عناء، بل تذهب للتفكير بوالدتها ووالدها كيف حالهما الآن، وهما يبحثان عنها منذ تأخرت عودتها إلى البيت! .

في الصباح لايجيء صاحباه، فيضطر إلى أخذ المرأة إلى الطريق العام الذاهب إلى المدينة عله يصادف سيارة تستقلها المرأة إلى أهلها، وإذ يسير في الجبل ويسير، وهي معه، نحو الطريق العام يصادف رعاة ماعز «من الأطفال» فيسألهم عن المسافة إلى «وادي جرجارامة» فيخبرونه بأنها «ثلاثة كيلومترات شرقاً، والمسافة إلى الطريق العام «أربعة كيلو مترات شرقاً» / ص٨٧/ وهذا اكتشاف جديد حقاً حين نجد رعاة المعزى، ولا سيما من الأطفال، يحددون المسافات الكيلومترية بهذه الدقة! .

تنتهي الرواية بلقاء الصياد بصاحبيه، صدفة، فيأخذ سيارتهما وينقل الفتاة إلى (بنغازي) فيسلمها إلى أهلها ويعود إلى صاحبيه وهو يعلن قبح الاغتصاب لكل شيء، للمرأة والسلطة، و «اغتصاب امرأة أي امرأة لايقل سوءاً عن اغتصاب وطن» .

* * *

إحالات

١- حميد، المهندس محمد سعيد. هل يمكننا تعديل الطقس؟

ضمن مجلة العربي، العدد ٤٧٨/ ١٩٩٨

٢- صالح، أحمد رشدي. فنون الأدب الشعبي/ ضمن مهرجان القراءة للجميع/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧

٣- الأمين، د. أحمد. إعادة بناء العقلية العربية، مقدمات من أجل بناء المجتمع المدني وإقامة الديمقراطية. ضمن مجلة «دراسات عربية ع١/ ٢س٣٥/ ت٢ ك١ نوفمبر/ ديسمبر ١٩٩٨ بيروت، لبنان.

٤- وحرسني الظل. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع/ الجزائر ١٩٧٦.

٥- العريني، عبد الرسول. تلك الليلة. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان/ ط١/ بنغازي، ليبيا/ ١٩٩٤.

* * *

كتــاب الشهــر

نقد الحداثــة
ولادة الــذات

ميخائيل عيد

تتجلى الحداثة، مثلها مثل الفاعليات الانسانية كلها، في نقد السلبي لا في بناء الايجابي... والهدم يرافقه الدوي والصخب والغبار... اما البناء فهو كالنمو، ومن سمع دوي نمو الشجرة أو الزهرة!

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، آخر أعماله: «الجد بو جيل».

وإذا كان العقل هو أول من يرفع معاول الهدم ويدعو الى الشروع في بناء الجديد فإنه لا يزال، على صعيد الكوكب غير شمولي النظرة، وكثيراً ما يظهر لنا أن ما زعمنا يوماً أنه العقل لم يكن عقلاً صرفاً، وسرعان ما نكتشف الكثير من الجنون في ما اعتمدناه وعمدناه باسم العقل..

ومن غريب أمر الانسان أنه إذا جاع هان وإذا شبع بطر... وإذا كان النمو ضروريا وإذا كانت الديمقراطية ضرورية فليس من الأمور الحتمية ارتباط النمو بالديمقراطية... ومن المفارقة أن يجوع الناس في ظل الديمقراطية، أحياناً، وأن يشبعوا أحياناً في ظل نظام غير ديمقراطي... وتكون الطامة الكبرى ان يجوعوا وأن يسود المجتمع نظام قمعي كما يحدث في أحيان كثيرة وفي اكثر من بلد.

كتاب «نقد الحداثة ولادة الذات» هو القسم الثاني من كتاب نقد الحداثة لمؤلفه آلان تورين الذي ترجمه الاستاذ صياح الجهيم وصدر عن وزارة الثقافة في دمشق حاملاً الرقم(٣٩) من سلسلة «دراسات فكرية» التي تصدر في عداد منشورات الوزارة.

عنوان الفصل الأول من القسم الثاني هو «الذات» والسؤال الأول الذي يطرحه المؤلف هنا هو «هل يمكن أن تماهى الحداثة بالعقلنة، أو أن تماهي، على نحو اكثر شاعرية، بانقشاع الأوهام والسحر عن العالم؟» ويردفه بسؤال ألا ينبغي لنا «أن نعود إلى الوراء وأن نتساءل عن طبيعة الحداثة وولادتها؟» وهو يرى أن انتصار الحداثة «حَبَس في مؤسسات قمعية كل ما كان يبدو أنه يقاوم انتصار العقل» وقد بترت هذه الكبرياء «جزءاً كبيراً» من الحداثة بدلاً من أن تخدمها(ص٣).

وقطعاً لكل التباس يعلن المؤلف: «إن العالم الراهن يقبل بفكرة الحداثة ويجمع عليها»، «جميع المجتمعات تقريباً قد نفذت فيها اشكال جديدة للانتاج والاستهلاك والاتصال..» و«نحن جميعاً مبحرون في الحداثة، والمسألة هي أن نعلم إن كنا مبحرين كمحكومين بالأشغال الشاقة

أو كمسافرين يحملون أمتعتهم ويحدوهم أمل ويعون، في الوقت نفسه، القطيعة التي لابد منها»(ص٤). .

إن ما لا بد من قوله هو: «لا شيء يسمح بمماهاة الحداثة بنمط خاص من التحديث، بالنموذج الرأسمالي الذي يُعرف بهذا الاستقلال الأقصى للعمل الاقتصادي». إن «دور الدولة في التحديث» هو دور «عظيم تقريباً»(ص٥). وارادة «الوحدة القومية أو الاستقلال لعب دوراً عظيماً» واقامة السوق «شرط ضروري للتحديث لكنها شرط غير كاف..» وللدولة في كل مكان «دور أساسي عليها أن تلعبه»(ص٦).

وصورة الحداثة «المرئية اكثر من غيرها اليوم» هي «صورة الفراغ، صورة اقتصاد مائع، وسلطة بلامركز، ومجتمع مبادلة أكثر منه مجتمع انتاج»(ص٧). وهي تعرف نفسها بما تنبذه... وكلما «دخلنا في الحداثة ازداد الانفصال بين الذات والموضوعات، في حين كانت مختلطة في رؤى ما قبل الحداثة». وللحداثة وجهان «يتجه أحدهما نحو الآخر ويكوّن حوراهما الحداثة: العقلنة واضفاء الذاتية» فنجاحات العمل «التقني ينبغي ألا تنسينا قدرة الكائن الانساني على الابداع»(ص٩). ويفهم من كلمة «ذات» هنا «خلق عالم تديره قوانين عقلانية ومفهومة بالنسبة الى فكر الانسان»، «إن مأساة حداثتنا هي أنها تطورت وهي تناضل ضد نصفها ذاته، مطاردة الذات باسم العلم»(ص١٠) وقد فرضت علينا فكرة أنه «ينبغي خنق العاطفة والخيال لتحرير العقل، وكان من الضروري سحق الفئات الاجتماعية المتماهية بالاهواء، النساء والأولاد والشغيلة والمستعمَرين، تحت نير النخبة الرأسمالية المتماهية بالعقلانية»(ص١١).

«الانسان قبل الحديث كان يبحث عن الحكمة وكان يحس أن قوى لاشخصية تخترقه، قدره، والمقدس والحب. وارادت الحداثة المظفرة أن تستبدل بهذا الخضوع للعالم الدمج الاجتماعي». «ولكي تظهر الذات الفردية، لا ينبغي أن ينتصر العقل على الحواس». «الحداثة تنتصر عندما

يتعرّف الانسان على الطبيعة فيه، بدلاً من أن يكون في الطبيعة»(ص١٢). «والفرد ليس سوى الوحدة الخاصة التي تمتزج فيها الحياة والفكر، والتجربة والشعور». «إن فكرة الفاعل الاجتماعي لا تنفصل عن فكرة الذات..»(ص١٣) والذات هي «دعوة الى تحويل «الهو» الى فاعل. إنها «أنا» الذات»(ص١٤) والمبدأ المركزي «للأخلاقية يغدو الحرية، القدرة على الخلق...» والذات «تحطم الضمير المطمئن مثلما تحطم الضمير الشاعر بالذنب»(ص١٥) وقد صاغ ماكس هوركهيمر فكرة عميقة في جملة هي «العقل لا يكفي للدفاع عن العقل».

«إن فكرة الذات كمبدأ أخلاقي تعارض فكرة رقابة العقل على العواطف، وهي فكرة حاضرة منذ أفلاطون حتى ايديولوجيي «الاختيار العقلاني»، كما تعارض تصوّر الخير كاتمام للواجبات الاجتماعية..»(ص١٧) «إن فكرة الذات تؤكد تفوق الفضائل الخاصة على الادوار الاجتماعية وتفوق الشعور الاخلاقي على الحكم العام». ثم ان «الذات الشخصية والتنظيم الاجتماعي لا يمكن ان يتوافقا أبداً»(ص١٩) ومن ثم «ينبغي ان تُرفض صراحة فكرة القطيعة بين ظلمات الدين وأنوار الحداثة» ولا شيء «يبيح رمي الذات مع الدين كما قد يرمي الولد مع ماء الحمام» إن ما ينبغي هو: «التنظيم العقلاني للانتاج وتحرير الذات»، وعودة الأديان تحمل بذاتها «نبذ التصور الذي يختزل الحداثة الى العقلنة»(ص٢٠) والامر الجوهري اليوم «هو معارضة كل امتصاص من عنصري الحداثة للآخر». فالفكر الأداتي حصراً «يقود الى الاضطهاد، مثلما أن النزعة الذاتية تفضي الى الوعي الزائف» وينبغي الا يقود نقد الحداثة «إلى موقع معادٍ للحداثة أو موقع ما بعد الحداثة» المقصود «إعادة اكتشاف جانب من الحداثة نسيته أو حاربته العقلنة المظفرة» إن ما يجدر بنا «أن نفتتح جناحي الحداثة، وأن نمدها في فضاء الذاتية وفي فضاء العقلنة على حدّ سواء»(ص٢٤).

«إن قسماً من العالم ينسحب للدفاع وللبحث عن هويته القومية والجماعية، أو الشخصية، بينما لا يؤمن قسم آخر، على العكس إلا بالتغير الدائم، ناظراً الى العالم وكأنه سوق متضخمة تظهر فيه بلا انقطاع منتوجات جديدة». اذن «يجب أن نتساءل عن طريقة إعادة الوحدة بين الحياة والاستهلاك، بين الأمة والمشروع، وبين كل منها وعالم العقلانية الأداتية»(ص٢٥) «إن فكرة الذات لا يمكنها أن توحّد من جديد حقل الحداثة المتشظي، ولا يبلغ هذه المهمة سوى زوجي الذات والعقل وحدهما». وحداثة مجتمع ما «تقاس باستطاعة تملك الخبرات الانسانية البعيدة عن خبرته في الزمان والمكان»(ص٢٧). والذات هي التي تربط بين «الحياة والأمة والاستهلاك والمشروع». ناسجة شبكة «من علاقات التكامل والتعارض»(ص٢٨) وليست الذات «فرداً مغلقاً على ذاته..» إنها جهد «للجمع بين الرغبات والحاجات الشخصية وبين وعي الانتماء الى المشروع وإلى الأمة»(ص٢٩). وهي عكس الدعوة الى مبدأ خارج العالم، الى كفيل للنظام الاجتماعي فيما وراء النظام الاجتماعي...»(ص٣٠) ولا يمكن أن تكون «هناك حداثة واقعية إلا بالتمزق بين النهضة والاصلاح. هذا التمزق لن ينتهي أبدا، ولن يُولد أبداً عالم «الواحد» القديم»(ص٣١). «وما ندعوه حباً هو التأليف بين الرغبة، وهي لا شخصية، وبين الاعتراف بالآخر كذات»(ص٣٣). والذات لا تتكون «إلا إذا جمعت بين الرغبة والعلاقة المتبادلة بين الذوات. وتاريخ الحركات النسائية هو في جزء كبير منه تاريخ إعادة اكتشاف العلاقة بالولد بعد القطيعة الأولية مع الادوار النسائية التقليدية، ثم بطريقة اكثر تردداً، مع العلاقة بالرجل»(ص٣٤). والعلاقة الغرامية «هي التي تحمل بصورة اكثر مباشرة موضوع الذات»(ص٣٧). والالتزام المناضل «هو من طبيعة الالتزام الغرامي ذاتها إن لم ينحرف الى تعلق بمنظمة أو حزب، إن خدم تحرر الاخرين، المحددين اجتماعياً وقومياً او ثقافياً»(ص٣٨).

«لا شك أن النظام الشمولي يقمع قمعاً أشد من غيره عودة الذات. لكن عودة الذات لا ترتد الى الوفرة والاستهلاك اللذين يكملان بالتهميش المتزايد للذين لا يشاركون فيهما. .» إن «الفسحة العامة يمكن أن يدمرها اسباغ الصفة التجارية على جميع جوانب الحياة كما تدمرها دعاية الحزب الواحد»(ص٤٠). ولا يمكن ان توجد الذات «ما دام للعالم روح، مادام سحرياً. . . وعندما يفقد العالم معناه انما يبدأ من جديد سحر الذات»(ص٤١). والاخلاق الحديثة «تثمن العقل باعتباره أداة للتوفيق بين الكائن الانساني ونظام العالم، لكنها تثمن الحرية كوسيلة لتجعل من الانسان غاية لا وسيلة»(ص٤٢). «والشر هو سيطرة الانسان على الانسان وتحوله الى شيء أو الى معادله النقدي»(ص٤٣).

«قاتلة هي الاصولية الثقافية، قاتلة هي الكبرياء التكنوقراطية والعسكرية، قاتلة مثلهما نرجسية الذات المحرومة من الالة ومن الذاكرة على حد سواء»(ص٤٤).

عنوان الفصل الثاني هو «الذات بصفتها حركة اجتماعية» فالذين يستهلكون المجتمع «بدلاً من انتاجه وتحويله يخضعون للذين يديرون الاقتصاد والسياسة والاعلام»(ص٤٥) ومن المستحيل «فصل الفرد عن وضعه الاجتماعي» وينبغي أن يأتلف الدفاع عن الذات والعقلنة ويتم ذلك «بخلق تحالف بينهما ضد إعادة انتاج الامتيازات وضد ذلك الشطر من اللاعقلانية الحاضرة في كل سلوك للسلطة»(ص٤٦). والذات «لا توجد إلا كحركة اجتماعية، كاعتراض على منطق النظام»(ص٤٧). والمجتمع «يفرض أعظم القيود على المنازعين وعلى المسيطر عليهم، على العموم، باسم المنفعة الاجتماعية والنضال ضد اعدائه الخارجيين والداخليين»(ص٤٩). والحركة العمالية «تنادي بالدفاع عن الذات العمالية ضد العقلنة التي لاتنبذها لكنها ترفض أن تراها متماهية مع مصلحة أرباب العمل»(ص٥٠). إن الحركة «الرأسمالية والحركة العمالية ترجعان بالفعل

الى القيم الثقافية نفسها، الى العقلنة والى الذاتية، بينما تقاتل كلٌّ واحدة الاخرى». والتصور الماركسي «يماهي بين العمل العمالي وبين الطبيعة والتطور التاريخي، ويماهي بين الرأسمالية وبناء عالم اصطناعي، لاعقلاني، من الربح، تحجبه مقولات وضعية زائفة»(ص٥٢).

«إن الحركة الاجتماعية هي، في آن واحد، نزاع اجتماعي ومشروع ثقافي. يصدق ذلك على حركة القادة كما يصدق على حركة المنقادين. إنها تهدف دائماً إلى تحقيق قيم ثقافية وفي الوقت نفسه الى الانتصار على خصم اجتماعي»(ص٥٣). و«لا شيء ينبغي أن يفصل القيم الثقافية عن النزاع الاجتماعي» وجميع الحركات الاجتماعية «ممزقة من الداخل، إذ لاتستطيع واحدة منها أن تخدم العقلنة واضفاء الذاتية معاً وبالطريقة نفسها..» ويمكن القول «إن فكرة الكلية رافقت دائما الطبقات الصاعدة، بينما تُدفّئ فكرة الذات شتاء العمل التاريخي»(ص٥٤) والنماذج السياسية «التي بناها قرننا توحي إلينا بالفظاعة اكثر من الأمل، نحن اذن بحاجة الى نظرية للحرية، الى «عدم الالتزام» أكثر من حاجتنا الى نظرية «الالتزام»(ص٥٥) إن «العقلنة مرتبطة ارتباطا أقوى بعمل القوى الحاكمة، بينما اضفاء الذاتية كوّن غالبا الموضوع المركزي لحركة اجتماعية للفئات المسيطر عليها»(ص٥٦-٥٧).

«وكانت التاريخية، قبل كل شيء، إرادة التوحيد بين العقلنة وإضفاء الذاتية. واليوم يتحد تصور لحداثتنا أشد حدة بالتصور النقدي لمخاطر النزعة الانتاجية والحداثية وبعودة الذاتية بمقدار ما تلح على تكاملهما»(ص٥٨).

«إن أشد الاعتراضات لها اليوم أساس أخلاقي، لا لأن العمل الجماعي عاجز، وإنما لأن السيطرة تُمارس على الاجسام والنفوس اكثر مما تُمارس على العمل والشرط القانوني، لأن الدعاية والقمع الشمولي هما أخطر مرضين في العالم الذي يزعم أنه حديث»(ص٦١). والوعي

الأخلاقي «مرتبط أوثق ارتباط بالدفاع عن الهوية والكرامة من قبل الذين يناضلون ضد الاضطهاد أو ضد البؤس اكثر من ارتباطه بالستراتيجيات السياسية»(ص٦٢). والحركات الاجتماعية الجديدة «تتحدث عن الديمقراطية الداخلية اكثر مما تتحدث عن الاستيلاء على السلطة»(ص٦٣).

«من غير المحتمل أن يتم دخول المجتمع المبرمج في كل مكان بالطرائق الليبرالية التي هي طرائق الغرب المعاصر . . . » إن الطرق كلها تؤدي «إلى المجتمع المبرمج، حتى وإن لم يصل اليه الجميع»(ص٦٤-٦٥) ان الحديث «عن مجتمعنا يجري وكأنه مجتمع الإعلام، كما كان يجري الكلام تماماً عن المجتمع الصناعي، لا بل عن الآلية»(ص٦٦). وفكرة الذات «لا تنفصل عن تحليل المجتمع الحاضر، لا كمجتمع ما بعد الحديث ولكن كمجتمع ما بعد الصناعي او كمجتمع مبرمج»(ص٦٧). والثقافة «ما بعد الحديثة ترفض قبل كل شيء العمق، أي المسافة بين العلاقات والمعنى». إن الذات «وعالم الموضوعات الاستهلاكية هما في علاقة تعارض كالتي بين رأس المال والعمل في نموذج أسبق للمجتمع»(ص٦٨) وقد آن الأوان «للتعلم كيف نصف ونحلل النماذج الثقافية، والعلاقات والحركات الاجتماعية التي تمنحها شكلاً، والنخب السياسية وأشكال التغير الاجتماعية التي تحرك ما أمكن أن يبدو في لحظة قصيرة من الزمن وكأنه عالمٌ وراء التاريخية. العثور على فكرة الحداثة هو أولاً الاعتراف بوجود مجتمع جديد وفاعلين تاريخيين جدد»(ص٦٩).

عنوان الفصل الثالث هو «أنا الذات Je غير «الانا»Moi» . . . يقول المؤلف: «إن الخضوع لمقتضيات الفكر العقلاني حرر الانسانية من الخرافات ومن الجهل، لكنه لم يحرر الفرد، لقد استبدل سيادة العقل بسيادة العرض، استبدل السلطة العقلانية بالسلطة التقليدية». «إن الفكر

الذي يُدعى حديثاً يريد أن يكون علمياً، وهو مادي وطبيعي، وهو يذيب فردية الظواهر المشاهدة في قوانين عامة»(ص٧١) والمجتمع الحديث «لم يقبل الفردية بالنسبة لاغلبية السكان. ولم يقبلها فوق ذلك بالنسبة الى النُخب القائدة الخاضعة لقيود صارمة جداً ستجعل منها خدامَ الربح أو الصناعة، وأعضاء طبقة أو مهنة، حاجبة شخصيتهم الفردية خلف بزاتهم ومواضعاتهم». «وضياع الفردية أتمُّ بالنسبة الى النساء اللواتي رددن الى دور الزوجة والام أو العشيقة»(ص٧٢).

والمجتمع الحديث مجتمع «جماهيري في الاستهلاك ثم في الاتصالات، وإذن فمن المستحيل تسميته فردياً؟ والمجتمعات الحديثة تعلن هي نفسها أن قوتها تأتي من أنها تحل العمومية محل الخصوصيات». وكان من نتيجة تسارع التقدم «أن الانتقال جرى من الجيل الذي كان ينبغي أن يُضحّى به له الى التضحية المستمرة بجزء كبير من الانسانية»(ص٧٣). «ومن كل الجهات يجري الحديث بحق عن دمار الأنا والشعور» ومجتمع الاستهلاك «ثم مجتمع الإعلام هما اللذان ولّدا الفردية التي تعارض فكرة الذات اليوم بفعالية أكبر من سلطة العقل المطلق القديمة». «إن فكرة الحداثة اليوم مقترنة بتحرير الرغبات وتلبية الطلبات اكثر من اتحادها بسيادة العقل»(ص٧٤).

«ليس للفردية محتوى خاص، لأن المعيار لا يمكن أن يصدر إلا عن مؤسسة وأن يكون لها نتائج من التنظيم الجماعي»(ص٧٥). والحداثة هي «اختفاء جميع النماذج وجميع صنوف التعالي، وإذن جميع القوى الدينية والسياسية أو الاجتماعية التي تخلق حضارات محددة بمعايير قاهرة من الاخلاقية». إن بناء اوروبا «قلما يُعرَّف بمصطلحات ايجابية، بل يعرَّف دائماً، تقريباً بمصطلح إلغاء الحدود. ويبدو الانتقال الحر للناس والافكار والبضاعة ورؤوس الأموال وكأنه تعريف الحداثة الأكثر تشخيصاً الذي يجعل من رجل الجمارك وجهاً من وجوه العالم القديم»(ص٧٦).

«إن التحديثات الكبرى في اوروبا وفي امريكا كلها استعانت بالنار على الأغلب لا بالعقل، وفرضت العبودية والعمل الشاق والنفي والإفقار»(ص٧٧). والحداثة «تفكك جميع «شخصيات» المسرح الانساني، أكان المقصود «الأنا» أم القانون أو إرادة الحاكم الفردية أو الجماعية»(ص٧٨).

«كان المجتمع الحديث الأولي» يخلط المجتمع المدني بالدولة «وخاصية المجتمع ا لحديث أو المفرط الحداثة هي الفصل بينهما. مما يمنع تقليص المجتمع الحديث الى سوق أو الى تخطيط الدولة، وهما نمطان للتطور». إن المجتمع الحديث «شبكة من علاقات الانتاج والسلطة»(ص٨٠). والفردية «المبنية على العقلانية الاقتصادية قامت على التفاؤل الذي نحن بعيدون جداً عنه اليوم»(ص٨١) «إن الفردية القاسية لدى امريكيي الاسطورة بعيدة جداً عن الروح المحلية لدى محافظي المدن الصغيرة ولدى «شونقة» الثمانينات». والذات «هي أولاً مطالبة بالحرية الشخصية والجماعية»(ص٨٣).

و«الأنا» التي كانت حضور النفس، أي الله، في الفرد، أصبحت مجموعة من الأدوار الاجتماعية». واذا كانت الذات «لا تولد إلا عندما يختفي التوافق بين «الأنا» والعالم، فلا يمكن أن تكون هناك شخصية روائية ولا «ذات» للرسام. مع تفكك الرواية تتطور كتابة الذات...» و«الانسان المبدع لا يتماهى مع أعماله، فهذه الأعمال استقلت استقلالاً كبيراً يحتاج المبدع معه أيضاً أن يتباعد عن العمل»(ص٨٥) «ويبدو أن مجرد وجود الفردية يفسر التفاوتات المتكررة بين الفاعل الخاص والمعايير العامة»(ص٨٦).

«الانا المتشظية» «تخترقها الجنسية، وتقولبها السوق والتراتب الاجتماعي، وتدمج بالمشروع، وتتماهى مع الأمة، ولا يبدو أنها تعثر على وحدتها إلا اذا فرضت إحدى هذه القوى نفسها على القوى

الأخرى»(ص٨٧) والغرب الذي اثمله نصره «على الشرق والجنوب يرتمي بلا ترو في ليبيرالية لا حد لها» . إنها «تُحل محل الانسان علاقات التجربة المعيشة مباشرة . .» والفرح «باستهلاك لا كابح له ليس جديراً بالاحتقار . .»(ص٨٨)

وفكرة الذات أبعد ما تكون عن الخضوع للقانون أو للأنا العليا»(ص٨٩) . «ويبدو العالم وقد صار مسطحاً، مثل ديكور أو صفحة كتابة» والحلم الكبير لهذا المجتمع «هو التوافق التلقائي بين العرض والطلب»(ص٩٠) وفي كل مكان «نُرى نزاعات متوحشة، وعلاقات الغربة والعداء وليس الالتحام بين الفاعل والنظام في مجتمع الاستهلاك»(ص٩١) . وقد اتحد وعي الذات «دائماً بنقد المجتمع»(ص٩٥) . وهي «تعصى القاعدة والاندماج، وتحاول أن تؤكد ذاتها»(ص٩٦) ولا «انتاج لأنا الذات دون محبة الآخر، ولا محبة للآخر دون تضامن . .»(ص٩٨) .

ان الفكر الاجتماعي يقاوم الافكار التي «تنزع من العنصر الاجتماعي دور مؤسس الأخلاقية التي منحها إياه الفكر الحديث، الوارث في ذلك الفكر اليوناني»(ص١٠١) . وينبغي «للعالم الاجتماع وللمؤرخ أن يحذرا من الايديولوجيات ومن النزعة الإرادية وأن ينبذا كل تماه بين الذات والنظام الاجتماعي . . .»(ص١٠٢) «إن تحليل الذات والحركات الاجتماعية، مثل حركة العقلنة، لا تكوّن القمة وإنما الاساس، نقطة انطلاق التحليل الاجتماعي، وعلم الاجتماع الذي يظن نفسه اكثر وضعية أو اكثر تجريبية» إنما يضع نفسه «بنشاط في معسكر قوى الرقابة الاجتماعية-الثقافية والايديولوجية التي تحافظ على سلطان النظام على الفاعلين، وتستبدل بالذات الفردَ المستهلكَ للخيرات وللمعايير، وبالتاريخية إعادة انتاج القيم والمعايير وأشكال التنظيم القائمة»(ص١٠٤) .

«لا تصبح الذات حاضرة للفرد إلا اذا انعتقت من الادوار

الاجتماعية، واذا تحررت أيضاً من أجزاء الحداثة المتشظية التي كل جزء منها يدمر تلك الذات على طريقته». فالعشق الجنسي يدمر الذات كما يدمرها الاستهلاك ويدمرها ايضا التماهي مع المشروع «وأخيرا فالامة تدعو الى اعظم التضحيات لأنها مكونة من الموتى ومن الكائنات التي لم تولد بعد اكثر من الأحياء»(ص١٠٥).

«لكن ما قيمة أخلاق لا تتلاءم إلا مع حالات ميؤوس منها؟» ولم يعد الحب ينزل علينا «من الأعالي بل كان يأتي من الجزء الأكثر ظلاماً فينا، وهو دافع جنسي اكثر منه شعوراً، وهو انفعال اكثر منه فكرة. لكن ليس كل شيء رغبة، وألم البعد أو الفقدان لا يرتد فقط الى الحرمان من اللذة». ولا حب «دون رغبة دون اعتراف بالآخر، لكن لا حب أيضاً دون تاريخ حياة، دون مقاومة الخط العاثر والفقدان»(ص١٠٧).

إن المدافعين عن الفلسفة الأخلاقية «يقاتلون على جبهتين: هم، من جهة يقاتلون تقليص المجتمع الى مشروع الاقتصادي لا يفكر في غير توازن التجارة الخارجية، والتضخم والسيولة، ومن جهة أخرى، يقاتلون، العودة الى الجماعة الدينية. وذلك يستدعي جهداً مضاعفاً للتحليل النقدي»(ص١٠٩). والحركة الاجتماعية «هي العمل الجماعي للدفاع عن الفرد ضد سلطة السلعة والمشروع والدولة». ولا ذات «دون التزام اجتماعي، ولا حركة اجتماعية دون دعوة مباشرة الى الحرية والى مسؤولية الذات». «لكن الالتزام بحركة اجتماعية ليس له بدوره معنى إلا اذا تأسس على احترام النفس، على الفضيلة»(ص١١٠). ولا يمكن للذات «أن تدرك إلا في موقف اجتماعي، في وضع مقاومة ضد نظام أو سلطة». والدعوة الى الذات «تجمع الالتزام وعدم الالتزام، الحرية الشخصية والتعبئة الجماعية. .»(ص١١٣) ويجب دائماً «العثور على الذات الشخصية، الفرد كذات، في صميم المواقف التاريخية، كما يجب الاعتراف اليوم أن مشكلات الحياة الخاصة والثقافة والشخصية هي التي في صميم الحياة

العامة»(ص١١٤). والقضية الكبرى اليوم «هي خلق تصوّر للحداثة غني في آن واحد بقوته النقدية وبثقته في ذات جعلتها اكثر حضوراً من ذي قبل طبيعةُ الأشكال الجديدة للسيطرة»(ص١١٥). «من يزعم أنه ذات ولا يرى بجانبه من ألزم الصمت أو قُضي عليه بالموت فلا يمكنه أن يخدع الاخرين ولا أن يخدع نفسه وينبغي أن تُفسر تصرفاته لا من الداخل وإنما من الخارج كتعبير عن مصالحه وعن الايديولوجية التي تدافع عنها»(ص١١٦). وفكرة الرضا «لا تنفصل عن خضوع الفرد للمجتمع حتى عندما يماثل بعضهم بينه وبين السعادة»(ص١١٧).

والحداثة «لا تنفصل عن الأمل. الأمل الذي نضعه في العقل وفي فتوحاته، الأمل الذي يوظف في المعارك التحريرية، الأمل الذي يوضع في استطاعة كل فرد حر أن يعيش اكثر فاكثر كذات». «والمسيطرون والمسيطر عليهم، كلٌ على طريقته يعطي الامل شكلاً اجتماعياً». وكلا الفريقين «يعتقد ان العمل، إن كان قوة تحرر، فهو أيضا خلق ذاتي»(ص١١٨). وفي الجانبين «عظيمة هي المسافة بين اللاعمل واللا أمل». وقد تخلت البطولة عن مكانها «لطلب الاستهلاك الذي عوّض عن تفاهته الظاهرة بكونه كان يحرك ويشري عدداً متزايداً بسرعة من الافراد والفئات الاجتماعية»(ص١١٩).

عنوان الفصل الرابع هو «الظل والنور» فالذات «جسد بمقدار ما هي روح، إنها ذاكرة الأصول بمقدار ما هي مشروع»(ص١٢١). والعقل والأمة «يتعارضان منذ أن قرن «هردر» معرفة التقدم بمعرفة روح الشعوب»(ص١٢٣). «ومفهوم الحداثة المفرط الضيق هو وحده الذي استطاع أن يماهي الحداثة بالروح ضد الجسم، بالمستقبل ضد الماضي. ففي تكاملهما إنما تتم الحداثة»(ص١٢٤). لقد توهمت العقلانية أن «على الأنوار أن تطرد الظلال، لا بل الظلمات التي أبقت عليها الأسرة والأمة والدين. إن الحداثة التي ندخلها مختلفة جداً. . .»(ص١٢٦).

إن التوكيد على الهوية «نصادفه في الأغلب، لدى المسيطر عليهم لالدى المسيطرين الذين يتزعون على العكس، إلى التماهي مع العام الشامل». والذين يشعرون أنهم مهددون «يتجمدون في الدفاع عن هوية موروثة هم المؤتمنون عليها لا مبدعوها، لكن هذا التأكيد للهوية مصطنع». وكل مسيرة «للتحديث تجر إلى قطيعة مع الماضي وإلى استعارات»(ص١٢٨). «إن العودة الى الديني»، ناتج عن فشل الدمج الاجتماعي المقترن بانتشار منتوجات النمو وعجز القوى السياسية «التقدمية» التي سحقتها الدولة القومية»(ص١٢٩). ومع نهاية القرن نشهد تفجر «نزاع ثقافي واجتماعي وسياسي في الوقت نفسه، بين التقنية والدين» بين المجتمع والجماعة أو الطائفة «المجتمع مقترناً بالعقلنة، والجماعة أو الطائفة مقترنة بالدفاع عن القيم التي تتماهى مع اشكال التنظيم الاجتماعي» «إن المواجهة المباشرة بين التقنية والدين لا ينبغي أن تحجب ما هو أهم: التداخل بين العقلانية ووجهي الذات: الحرية الشخصية والجماعة» إن المجتمع المعقلن «يدمر الذات ويحط من حريتها إلى الاختيارات المعروضة على المستهلكين في السوق، والمجتمع الطائفي يخنق نفسه بنفسه ويتحول الى استبداد ثيوقراطي أو قومي، إن مجتمعاً كاملاً موقوفاً على الذاتية المصفاة لن يجد التماسك لا الاقتصادي ولا الاخلاقي»(ص١٣٠). ولقد عرفت الحداثة «بانتصار أنوار العقل على لا عقلانية العقائد» وأن روح الأنوار «مناصرة لتوسيع المشاركة الاجتماعية» وينبغي الاقلاع عن تعريف «التحديث على أنه الانتقال من المقدس الى العقلاني»(ص١٣٢). «لقد تفجر الدين عند دخوله الحداثة لكن مكوناته لم تختفِ»(ص١٣٣). وليس المجتمع الأحدث «هو الاكثر لا مبالاة بالدين» بل الذي يعني «بالتطور المتلازم لتأكيد الذات الشخصية ومقاومة تدمير الهويات الشخصية والجماعية»(ص١٣٥).

اما الشمولية فهي «ليست دينية اكثر منها تقنية، وهي تحل سلطة الدولة المطلقة محل العمل المستقل للفاعلين الاجتماعيين وللثقافة، وتلتهم المجتمع المدني»(ص١٣٦) «الشمولية تدمر المجتمع، وترده الى حالة الجمع أو الجمهور المطيع لكلمة القائد وأوامره» وتوحيد الماضي والمستقبل «يسحق الحاضر ويلغي الفضاء العام الذي تتخبط فيها الاختيارات العامة». وقد ولدت حركات التحرر القومية «في العالم الثالث شموليات جماعية تنادي بقوة التوحيد القومية والدينية ضد تحديث متماه مع فقدان الهوية الجماعية» وفي الوقت نفسه ولدت انظمة «استبدادية اكثر تقليدية أو أنظمة فاسدة تابعة للقوى العظمى..»(ص١٣٧) «إن الفكرة الثورية، أي التحالف بين التحديث الاقتصادي والتحولات الاجتماعية، أخلت مكانها للدفاع عن الهوية، التقليدية أحياناً، والمبنية أو المعاد بناؤها، في الاغلب، ضد الحداثة»(ص١٣٨). «وتتلو الشمولية الثقافية الشمولية الاجتماعية». «إن تجربة الشمولية تجبرنا اليوم على الدفاع عن الانسان ضد المواطن»(ص١٣٩) والتهديد الشمولي «يمكن أن يوقع في شرك الأخلاقية»(ص١٤٠).

إن التحديث يقتضي القطيعة «لكنه يقتضي أيضا الاتصال. واذا كان الانقطاع كلياً فذلك أن التحديث يأتي بأكمله من الخارج، بالاستيلاء، وحينئذ يجدر بنا الكلام على الاستعمار والتبعية لا على التحديث. أما إذا كان الاتصال تاماً، فإن الاشياء لا تتغير وتظل على ما هي عليه جامدة، وتغدو اكثر فأكثر اسوأ تكيفاً مع البيئة المتبدلة»(ص١٤٣). وتحرر الانسان «يقتضيه أن يرتفع فوق المجتمعات والثقافات الخاصة ليدخل في ميدان العام الشامل والمطلق». ومع اتساع حركة التحديث «كان يزداد تدفق الحداثة على ثقافات ومجتمعات عاجزة عن التكيف معها، فخضعت لها اكثر مما استخدمتها»(ص١٤٤). «وطوال الجزء الأعظم من هذا القرن تمزق عالمنا اكثر فاكثر وبدت بلدان الغرب مهددة اكثر من مرة»(ص١٤٦)

إن «انهيار النظام السوفييتي لم يوحد العالم اكثر من ذي قبل . . » «وكأن عالم النور وعالم الظل قد افترقا : الأول يحرق العيون المبهورة بأضواء المدينة ، والثاني يعمي العيون التي حُرمت من النور زمناً طويلاً» وهذان العالمان «تفصلهما مسافات تتجاوز كثيراً المسافات التي كانت تفصل قديماً الطبقات الاجتماعية في البلدان الصناعية الأولى . . »(ص١٤٧) وعلى المجتمعات الحديثة «أن تراجع صورتها عن نفسها ، وأن تغدو قادرة على دمج جزء كبير مما استبعدته أو تجاهلته او احتقرته»(ص١٤٨) .

إن المجتمع الحديث هو الذي «يحول القديم الى حديث دون أن يهدمه . . »(ص١٤٩) وما من ديمقراطية «إلا بانقاص المسافات والحواجز الاجتماعية» فالعالم مليء «بالصليبيات وبالصراعات حتى الموت اكثر مما هو مليء بالنزاعات القابلة للتفاوض»(ص١٥٠) . والغرب مسكون أيضاً بالقومية «التي هي ، أحياناً ، مدافعة عن ثقافة ، عن طريق لبلوغ الحداثة ، لكنها في الاغلب ليست سوى نبذ الآخر واحتقار القيم العمومية . . » «وفي جميع أجزاء العالم ، يتضح التمزق بين عمومية متعجرفة وخصوصيات عدائية . والمشكلة السياسية الرئيسية هي الحد من النزاع الكلي ، وتوطيد قيم مشتركة بين مصالح متعارضة»(ص١٥١) .

عنوان الفصل الخامس هو «ما الديمقراطية؟» يقول المؤلف : «إن السياسة الديمقراطية قرنت زمناً طويلاً بموضوع التقدم المركزي فكرة الحداثة ، بل فكرة العقلنة . . »(ص١٥٥) لكن «تاريخ الديمقراطية هو تاريخ الفصل المتزايد بين هذين المبدأين ، السيادة الشعبية وحقوق الانسان . إن فكرة السيادة الشعبية اتجهت نحو تبديل شكلها الى سلطة شعبية لا تبالي كثيرا بالشرعية وتضطلع بعبء المطامح الثورية ، بينما تقلص الدفاع عن حقوق الانسان ، في الاغلب ، الى الدفاع عن التملك»(ص١٥٦) . والديمقراطية هي قبل كل شيء «النظام السياسي الذي يتيح للفاعلين الاجتماعيين أن يكوّنوا أنفسهم وأن يتصرفوا بحرية . ومبادئها التأسيسية هي

التي تحكم وجود الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم»(ص١٥٧). «وتعرّف الديمقراطية في اقتصاد السوق بالنظام الذي يُنْهي هيمنة السلطة السياسية على الاقتصاد اكثر مما يُعرّف بالتمثيل الحر للمصالح. ويحل محل المبدأ الموحِّد للسيادة الشعبية مبدأ فصل السلطات وحتى فصل النظم الاجتماعية»(ص١٥٨) «واسوأ عقبة في سبيل التحديث هي الاستبداد السياسي». «وتبدو أحياناً كلمة ديمقراطية ملطخة جداً حتى اننا نتردد في استخدامها»(ص١٥٩). إن الديمقراطية «لا يمكن أن توجد إلا إذا ملكت الحرية فضاء لا سبيل الى تدميره، وإلا اذا كان حقل السلطة محدوداً اكثر من حقل التنظيم الاجتماعي ومن حقل الاختبارات الفردية»(ص١٦٠) وثمة «شرط ثان» للديمقراطية هو أن يريد المحكومون اختيار حكامهم، وأن يريدوا المشاركة في الحياة الديمقراطية، أن يشعروا أنهم «مواطنون» وذلك يفترض وعياً بالانتماء الى المجتمع السياسي المنوط بدوره بالدمج السياسي للبلد». «ولا بد من وجود ضرب من التساوي في الشروط»(ص١٦١). وأن يكون «المرء مواطناً» معناه أن يشعر بمسؤوليته. . .» وحيثما «كان النزاع الطبقي قوياً، كانت الديمقراطية قوية أيضاً. .»(ص١٦٢)

ومن الأمور المألوفة أن «الارتياح الذي يخلقه سقوط الأنظمة البغيضة وغير الفعالة يترافق بغياب غريب للتفكير في الديمقراطية التي تُعرّف فقط بغياب السلطة الاستبدادية أو الشمولية». «ولا يلعب المثقفون دوراً هاماً في اقامة الديمقراطيات الجديدة، في حين أنهم احتلوا المركز الأول في النضال ضد الدكتاتوريات»(ص١٦٥) وينبغي القبول «بأن لا ديمقراطية دون مواطنية، ولا مواطنية دون الاتفاق لا على الاجراءات والمؤسسات فحسب، وإنما على المضامين». «والمقصود تأسيس التعايش والاتصال بين مواقع وآراء وأذواق تبدو أولاً ذاتية خالصة أي مستعصية على الدمج» فلا ديمقراطية «دون إصغاء للآخر واعتراف به، دون

البحث عما له قيمة عامة شاملة في التعبير الذاتي عما فضلناه»(ص١٦٩) فالمجتمع «ليس فقط مجموعة انتاج، وإنما هو جماعة تملك مقتضيات الدمج الاجتماعي وصيانة القيم الثقافية بقدر انتاجها»(ص١٧٠). والجدل الديمقراطي يؤلف «دائماً بين أبعاد ثلاثة: الاجماع الذي هو الرجوع الى توجهات ثقافية مشتركة، والنزاع الذي يتواجه فيه الخصمان، والتسوية التي توفق بين هذا النزاع واحترام الإطار الاجتماعي -ولاسيما القانوني- الذي يحد منه»(ص١٧١). والدعوة الى الذات «ملاذ من قوة الأجهزة التي تبدو كأنها تدير لا بل تنتج الإعلام»(ص١٧٣). «فاذا انتصر الإعلام أخضع الأفراد والجماعات لسلطته التي هي من طبيعة سلطة المال نفسها»(ص١٧٤). والدعوة الى الذات «تفرض قبول تعددية القيم»(ص١٧٦). «ومن المستحيل أن يحيا نظام ديمقراطي حيثما يسود «الواحد» سواء أكان «الواحد» هو وحدة دين الدولة، أو وحدة السلطة المطلقة، أو وحدة ثقافة معرّفة بمعارضتها لثقافات اخرى». وثمة ترابط واضح «بين النظام الديمقراطي والتحديث الاقتصادي»(ص١٧٧). وفرض الديمقراطية «ضعيفة في نظام شمولي المحتجون فيه منعزلون»(ص١٧٨).

«ليس هناك من مجتمع شفاف سياسياً تتحول فيه كلياً ارادة الاستقلال والتحرر من القيود الداخلية الى مؤسسات تمثيلية. فبين هذه المؤسسات وحركات التحرر السياسية تلك يتجلى دائماً توتر شديد»(ص١٨٠). والعلاقات الدولية «تُلقي ثقلها اكثر فأكثر مباشرة على سير الأنظمة السياسية القومية». ومن غير المقبول «الانحباس بكبرياء في عالم الحريات دون التساؤل إن كانت هذه الحريات لم تستتبع حولها الكثير من العبوديات، مثلما أن أناقة الطبقات العليا تُخفي قسوة ظروف حياة الجماهير المحرومة»(ص١٨١). والمجتمع الاكثر ديمقراطية «هو المجتمع الذي يضع أدق الحدود لسلطان القوى السياسية على المجتمع والافراد». والديمقراطية هي «خضوع المؤسسات للحرية الشخصية

والجماعية»(ص١٨٢) ولاديمقراطية «حيث يسود المال والفئوية وروح التملق وعصابات الأشرار والفساد». ولا ينبغي «أن نتخلى عن الفصل بين الديمقراطية الشكلية والديمقراطية الواقعية(ص١٨٣) والشخصية الديمقراطية «والمجتمع المنفتح يتكاملان. وأحياناً يتطوران مقترنين، حينئذ تكون الديمقراطية أقوى ما تكون»(ص١٨٤).

ويستند علم الاجتماع على فكرة «انتصار العقل في المجتمع الحديث، وفكرة الوظيفية كمعيار للخير» والسلوك السوي «هو السلوك الذي يُسهم في السير الحسن للمجتمع»(ص١٨٨). أما العالم السياسي فلم يعد متينا «إلى حد يسمح بالانصهار بين الدفاع عن الهوية الثقافية والثقة في السوق»(ص١٩١)... إن الناس يصنعون تاريخهم لكنهم يصنعونه عبر النزاعات الاجتماعية وانطلاقاً، في الوقت نفسه، من توجهات ثقافية..» «نحن نبني مجتمعاً مبرمجاً احتل فيه انتاج الخيرات الرمزية المركز الرئيسي الذي كان يشغله انتاج الخيرات المادية في المجتمع الصناعي. في هذا المجتمع يمكن ان تحدث قطيعة عميقة بين الاقتصاد والثقافة»(ص١٩٥). وفي بداية «الثمانينات بلغت هذه الأزمة غايتها بحيث لم يعد يُرى سوى التعارض بين عالمين: عالم الحساب الاقتصادي وعالم الهوية الثقافية، والأخطار التي تتهدد الكوكب إن استمر ممعناً في نمو غير خاضع للمراقبة. لكننا نستطيع أن نتنبأ وحتى أن نشاهد انبعاث الاجتماعي»(ص١٩٧). والنزاعات الايديولوجية «تجري اليوم على جبهات معكوسة، اليسار يدافع عن الافراد وعن الاقليات ضد المنفعة والقوة، واليمين يظل اشد تعلقاً بالمنطق اللاشخصي للسوق»(ص١٩٨).

وقد تكلم المثقفون «باسم الذين لم يكونوا يملكون الكلام، لكنهم استمدوا شرعيتهم من معرفتهم بقوانين التاريخ. مما جعل منهم في آن واحد مستشاري الحاكم المناصر للتحديث والمدافعين عن الشعب

المضطهد، نخبة متحررة من المواصفات والتقاليد وكذلك ثوريين مقتنعين أن العلم وحده يمكنه أن يدمر الأنظمة القديمة وأن يحرث الأرض بعمق لكي يرتفع فيها ذات يوم حصاد الحرية. صورة المثقف هذه لم تعد تنتمي الى الحاضر. لقد طلق المثقفون، في الغالب، الحداثة، ومن لم يطلقها انساق غالباً الى خدمة الظالمين الذين ظنهم مستنيرين فإذا بهم طغاة غاشمون مما سوّد صفحة المثقفين...»(ص١٩٩) إن «عالم الثمانينات الذي ينادي بالعقلانية الاقتصادية أو بالاستهلاك في الشمال، وبالهوية الثقافية المهددة في الجنوب، هو عالم بغير مثقفين، لفرط ما يحذر هؤلاء المثقفون من المستقبل»(ص٢٠٠) وقد عمل المثقفون دائماً على «التوفيق بين رغبتهم في العمل من أجل الشعب مع حذرهم إزاء حكومة الشعب»(ص٢٠١).

وبدلاً من أن يدير المثقفون ظهورهم للثقافة الجماهيرية «ينبغي أن يكون دورهم هو استخلاص القدرة الخلاقة منها، وفي الوقت نفسه محاربة الاستخدام التجاري لها وحمايتها من الغوغائية والخلط»(ص٢٠٢). والذين «حازوا احترام العدد الأكبر هم الذين استطاعوا أن يقاوموا الظلم»(ص٢٠٣).

«واذا كانت الحداثة هي تصوّر المجتمع كنتاج نشاطه، فإن الفترة التي دعت نفسها «حديثة» لم تكن حديثة بالفعل إلا جزئياً». «إن شبكة التوافقات بين الانسان والكون لم تُقطع، إن شبه الحداثة هذا حلمٌ أيضاً ببناء عالم طبيعي لأنه عالم عقلاني»(ص٢٠٤). واذا بلغت «الحداثة آخر القرن العشرين اختفت مسحوقة، سحقها عملاؤها وآلت الى طليعية متسارعة انقلبت الى ما بعد الحداثة التي ضلّت سبيلها»(ص٢٠٥). إن الحداثة «في آن واحد حرية وعمل، جماعية وفردية، نظام وحركة»(ص٢٠٦).

«لم نعد نثق بالتقدم، لم نعد نؤمن أن الإثراء يقود معه نشر

الديمقراطية والسعادة. إن صورة العقل التحررية قد تلاها موضوع مثير للقلق هو موضوع العقلنة التي تركز في القمة سلطة القرار». ثم . . . «أليست الانسانية في سبيلها الى فسخ تحالفها مع الطبيعة، الى أن تصبح متوحشة في اللحظة التي تظن فيها أنها تحررت من القيود التقليدية، وأنها سيدة مصيرها؟»(ص٢١٠) «والعلم لا يمنح الانسان القوة إلا لأنه يخضعه الى قوانين العالم الموضوعية». ونحن نعيش الانفصال عن الطبيعة «كتحرر وتهديد»(ص٢١١) «وبما أن الهوية الجمعية وكذلك الفردية هشة في عالم منفتح لجميع رياح السوق، تمتد بين السوق والحياة العامة ويستقر فيها العنف بمقدار تراجع التكيف الاجتماعي»(ص٢١٢).

* * *